

School of Theology at Claremont



1001 1365651

BR
127
L43



The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Sterbende und auferstehende Götter

Ein Beitrag
zum Streite um Arthur Drews' Christusmythe

von

Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt

Mit 4 Abbildungen



Leipzig

1923

Erlangen

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl

Neues Testament und Religionsgeschichte.

2. Heft.

Das vorliegende Heft ist der Grundfrage von Arthur Drews' Christusmythe gewidmet, die einen Streit viel weniger um die Echtheit der Quellen, als um ihre religionsgeschichtliche Verwertung bedeutet (in der Auseinandersetzung mit Drews trat dieser Gesichtspunkt bisher leider über Gebühr zurück). Weiter kommt man nur, wenn man auch hier die Religionen als Ganze vergleicht und dabei nicht bloß auf ihre heiligen Erzählungen achtet, sondern auf das Innerste ihrer Frömmigkeit. Will man das Letztere voll erfassen, so muß man die Forschung so weit treiben, bis auch das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit geschichtlich klar liegt. In der Bestimmung dieses Verhältnisses für das Urchristentum und die Religionen seiner Umwelt sehe ich das wichtigste religionsgeschichtliche Problem der Gegenwart. Aus seiner Lösung ergibt sich die religionsgeschichtliche Einordnung und Wertung des Christentums. Durch diese Gedanken ist der Gang meiner Darstellung bestimmt, die somit, wie ich hoffe, nicht nur dem Streite um Drews dient. Nicht eingegangen bin ich auf die philosophische Deutung des Mythos vom sterbenden Gotte (vgl. Wilhelm Bouffet, Kyrios Christos); diese und sonstige Fragen, deren Behandlung man vielleicht vermißt, denke ich bald in anderem Zusammenhange zu erörtern.

Herzlichen Dank statte ich den Forschern ab, die mich auf ihren Arbeitsgebieten mit Rat und Warnung freundlichst unterstützten: Hans Achelis, Hans Bonnet, Andreas Rumpf, Heinrich Zimmern.

Leipzig, 3. Mai 1923.

Seipoldt

Inhalt.

	Seite
I. Einleitung	4
II. Die Mythen und ihr Sinn	7
Babylonien	7
Aegypten	10
Phönicien	17
Phrygien	21
Griechenland	24
III. Die Frömmigkeit	26
Reiner Naturdienst	27
Jenseitsmystik	29
Diesseitsmystik	40
IV. Jesus	51
Die Verwandtschaft	51
Die Unterschiede	59
Der dritte Tag	75
V. Schluß	81

I. Einleitung.

Sönnen Götter sterben? Die Frage kommt uns seltsam vor, wie ein Widerspruch gegen das Denken. Man fragt doch auch nicht, ob Feuer Kühlung bringen könne. Leben und Gott sind für uns Begriffe, die aufs engste zusammenhängen. Aber für die alte Welt besteht hier eine Frage¹.

Xenophanes, einer der griechischen Philosophen vor Sokrates, soll das Urteil gefällt haben: wenn die Ägypter den Osiris für sterblich hielten, sollten sie ihn nicht als Gott verehren; wenn er ihnen als Gott gälte, sollten sie seinen Tod nicht betrauern². Einige Jahrhunderte später spottet Kallimachos von Kyrene über die Kreter, die von einem Tode des obersten olympischen Gottes faseln. Er sagt in seinem Hymnus auf Zeus: „Die Kreter sind immer Lügner; denn ein Grab von dir, o Herr, bauten die Kreter; doch du starbst nicht; du lebst ja immer“ (V. 8f.)³. Wieder etwas später werden Kallimachos' Worte weiter ausgeführt von einem Griechen, der unter dem Namen des alten Epimenides die Dichtung Minos schrieb. Er redet den Zeus an: „Ein Grab bauten sie für dich, o Heiliger und Hoher; die Kreter, die Lügner, bösen Tiere und faulen Bäume; du bist ja nicht tot; du bist lebendig und bleibst für immer; denn in dir leben, weben und sind wir“⁴. Urteile dieser Art sind also unter

1) Zum Ganzen: Martin Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum (Religionsgeschichtliche Volksbücher I 16) 1908; Arthur Drews, Die Christusmythe I/II 1909/10; Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, autor. deutsche Ausgabe von G. Gehrich, 2. Aufl. 1914; R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl. 1920; dazu meinen Vortrag: Hat Jesus gelebt? 1920.

2) Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I, 3. Aufl. 1912 S. 44 Nr. 13. 3) Vgl. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten 1907 S. 60, mit vielen Belegen.

4) The commentaries of Isho'dad of Merv . . . edited and translated by Margaret Dunlop Gibson, Vol. IV (Horae Semiticae X 1913). Vgl. Lit. 1, 12 und AG. 17, 28!

Griechen geläufig. In ihrer Heimat wird denn auch des Todes von Göttern nur selten und zurückhaltend gedacht. Vor allem ist wichtig, daß die Vorstellung in den Mysterien von Eleusis keine Rolle spielt. Zwar muß Kora zur Unterwelt fahren, und man stellt sich den Tod der Menschen gern vor, wie diese Hinabfahrt der Kora¹. Doch man denkt kaum an einen Tod der Kora. Dionysos stirbt allerdings. Aber er ist ursprünglich ein thrakischer Gott. Wohl feiert er größte Triumphe in Griechenland. Doch der Gedanke an seinen Tod tritt hier zurück. Vergleichsweise selten wird darauf hingewiesen, in Delphoi sei das Grab des Dionysos².

Die kritischen Stimmen griechischer Denker, die wir eben hörten, sind aber ein Beweis dafür, daß es andere gab, die hier keine Kritik übten. Besonders im Morgenlande wird der Gedanke, daß Götter sterben, nicht nur ertragen, sondern mit Begeisterung gepflegt³. Der Glaube versteht es in der Regel, sich ein starkes Gegengewicht gegen die Vorstellung vom sterbenden Gotte zu schaffen: nach seinem Tode wird er wieder lebendig und zeigt seine Macht in voller Herrlichkeit. Allerdings geht der Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gotte nicht gleichmäßig durch das ganze Morgenland. Der persische Gott Mithra gehört kaum in diesen Zusammenhang. Aber in Babylonien und Ägypten ist die Vorstellung vom Sterben und Auferstehen eines Gottes alt. Für Babylonien sei die Gemeinde des Samuz und des Bel-Marduk genannt; für Ägypten kommt der Glaube an Osiris in Betracht. Weiter

1) Der Tod der Vibia in der Prätextataltatombie ist dargestellt, wie der Raub der Kora (Hans Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament I ²/₂, 2./3. Aufl. 1912 S. 426 Abb. 1). 2) B. B. Tatian Or. ad Graec. 8. 3) Eine gewisse Milde rung nicht in der Sache, aber in der Form bringt man allerdings gern an: man redet oft nicht vom Tode des Gottes, sondern umschreibt den Begriff Tod. Samuz oder Bel-Marduk verschwinden, werden im Berge gefangen gehalten usw. Doch ist Osiris „müden Herzens“ wie die andern Toten auch (Adolf Erman und Hermann Grapow, Ägyptisches Handwörterbuch 1921 S. 38).

ist hier zu gedenken (um nur das Wichtigste anzuführen) des phönitischen Adonis und des phrygischen Attis. In gewisser Weise gehört übrigens auch der deutsche Lichtgott Baldr hierher. Er stirbt. Der Mythos betont allerdings stark, daß er nicht wieder zu den Lebenden zurückkehrt. Baldr wird so auch nicht von einem Kulte umgeben, der sich mit dem Kulte der anderen erwähnten Götter vergleichen ließe¹.

Es sind zwei Erwägungen, die uns den eigentümlichen Glauben an einen sterbenden und auferstehenden Gott verständlich machen. Einmal: gibt es etwas Wunderbareres für den aufmerkenden Menschen, als das Keimen und Blühen im Frühjahr, das Reifen und Welken im Herbst? Zum andern: erregt nicht der gestirnte Himmel mit seinen steten Veränderungen dasselbe Staunen? Nun sieht der Mensch in der Pflanzenwelt und in den Sternen Gottes Walten, ja Gott selbst. Dann liegt der Schluß nahe, daß auch Gott durch Sterben und Auferstehen hindurchgeht. Es wird nur schwer zu entscheiden sein, ob im Einzelfalle die Pflanzenwelt oder die Welt der Gestirne stärker zu diesem Schlusse drängte. Sehe ich recht, so liegt dem Bewußtsein des Kulturvolkes das Gedeihen der Feldfrucht am nächsten. Aber es ist vielleicht nicht angebracht, die beiden Gesichtspunkte so scharf zu trennen.

Auch Jesus stirbt und steht auf. Ist die neutestamentliche Leidens- und Auferstehungsgeschichte ein Mythos, wie die ähnliche Geschichte des Osiris? Um die Frage zu beantworten, sehen wir uns die Mythen von Osiris und seinen Verwandten, den Sinn dieser Mythen und die mit ihnen verbundene Frömmigkeit genauer an. Dabei achten wir, um unsere Unbefangenheit zu sichern, zunächst einmal gar nicht auf etwaige Beziehungen zum Christentume.

1) E. Mogk bei Johannes Hoops, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde I 1911/13 S. 158ff.; Wolf von Unwerth in dem von mir herausgegebenen Handbuch der Religionswissenschaft, 5. Heft 1922 S. 57f.

II. Die Mythen und ihr Sinn. Babylonien.



Es ist üblich, bei religionsgeschichtlichen Fragen dieser Art vor allem auf die Zusammenhänge zwischen Palästina und dem Zweistromlande zu achten. In der Tat spielt unser Mythos hier eine große Rolle. Vor allem ist Samuz ein sterbender und auferstehender Gott¹.

Leider ist sein Mythos nicht im Zusammenhange überliefert. Andeutungen ist zu entnehmen, daß er wunderbar geboren ward, dann aber Schweres durchmachen mußte. Herangewachsen, wird er durch seine Schönheit der Geliebte der Göttin Ishtar. Wodurch Samuz stirbt, ist undeutlich: wohl entweder durch Ishtars verzehrende Liebe, oder durch ein wildes Tier: der Tod fällt in den Monat, der dem Gotte Nimurta (Nimrod) gehört, und dessen Tier ist der Eber. Laut klagt Ishtar um den toten Geliebten, samt ihren Klagemännern und Klagefrauen; sie fastet auch zum Zeichen ihrer Trauer. Schließlich gelingt es ihr, auf ihrer „Höllenfahrt“ Samuz aus der Unterwelt zu befreien.

Dieser Mythos ist in Babylonien alt und verbreitet.

1) Wolf Wilhelm Graf Baudissin in Haucks Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. XIX 1907 S. 334ff.; Heinrich Zimmern, Der babylonische Gott Samuz 1909 (Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse XXVII Nr. 20); Arthur Ungnad bei Hugo Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament I 1909 S. 93ff.; Graf Baudissin, Adonis und Esmun 1911; Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1913 S. 263ff.; Derselbe in W. H. Roschers Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie V 1915 Sp. 46ff.; A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrier 1921 S. 231ff.; B. Landsberger bei Ebd. Lehmann und Hans Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte, 2. Aufl. 1922 S. 306f.; Anton Jirku, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament 1923 S. 210f.

Bereits die Sumerer kennen den Tamuz: man hat sogar gemeint, in dem warmen Naturgeföhle der Tamuzlieder offenbare sich die arische Seele¹. Jedenfalls gibt es vor Hammurabi babylonische Personennamen, die den Tamuz als Gott nennen. Wichtiger ist, daß durch die ganze babylonische Entwicklung hindurch der Monat der Tamuzklage die Bezeichnung Tamuz führt.

Sehen wir auf den Sinn der Tamuzgestalt! In mannigfachen Ausfagen der Quellen wird sie mit ihrem Sterben dem Schicksale der Pflanzenwelt gleichgesetzt. Vielleicht ist schon bedeutungsvoll, daß Tamuz einmal im Getreide untergetaucht liegt. In einem Tamuzliede, das als ein Beispiel für viele angeführt sei, wird Tamuz unter folgenden Bildern vorgestellt²:

Eine Tamariste, die im Garten Wasser nicht getrunken,
 Deren Krone auf dem Felde keine Blüte erzeugt hat,
 Eine Weide, die an ihrem Wasserlaufe nicht jauchzte,
 Eine Weide, deren Wurzeln ausgerissen sind,
 Eine Bohne, die im Garten Wasser nicht getrunken hat,

Und wenn man von Tamuz' Auferstehung singt, so sagt man nicht nur:

Sein Auge hat er wieder aufgeschlagen!
 Seinen Mund hat er wieder aufgetan!

Sondern ausdrücklich wird hinzugefügt:

Sein Wort bringt wieder Fruchtbarkeit hervor!

Die Tamuzklage fällt in den Hochsommer, Juni und Juli. So gehört Tamuz' Tod zusammen mit dem Verdorren der Pflanzenwelt in der Sommerhitze. In derselben Zeit liegt freilich die Sommer Sonnenwende. Die Babylonier sind

1) Georg Beer, Die Bedeutung des Atriertums für die israelitisch-jüdische Kultur 1922 S. 10. 2) Ungnad S. 233. Die folgenden Anführungen ebenda S. 239. 232.

von Alters her ein astronomisches Volk. So ist ihnen Tamuz auch ein Gott von astraler Bedeutung, wofür sich noch verschiedene Belege finden. Aber Tamuz als Begleiter des Pflanzenschicksals überwiegt, und zwar so sehr, daß er gelegentlich geradezu zu einem Erdgotte wird. Wir finden ihn einmal in einem Liede angeredet:

Herr der Tiefe, Herr der Hirtenwohnung!

Von den Pflanzen scheint Tamuz' Herrschaftsbereich sogar auf die Herdentiere überzugreifen. Er wird gern Hirt genannt, Herr der Hirtenwohnung, Herr des Viehhofes, trägt auch den Hirtenstab. So dürfte er es sein, der nach babylonischer Anschauung dem Tiere Lebenskraft verleiht.

Für die Verbreitung des Mythos und seine Volkstümlichkeit in Babylonien spricht die Tatsache, daß auch der Stadtgott von Babylon, Bel-Marduk, stirbt und aufersteht¹. Sein Hauptfest, das Neujahrsfest im Frühjahr, wird gefeiert, um seines Leidens und seines Triumphes zu gedenken. Ein wertvoller Text gibt uns in Stichworten einige Angaben über die hauptsächlichsten Züge des Mythos. B. B. wird Bel-Marduk gefangen, verhört, geschlagen, mit einem Verbrecher abgeführt, während ein anderer Verbrecher freigelassen wird. Eine Frau wischt das Herzblut des Gottes ab, das, wie es scheint, herausquillt, weil ein Speer aus dem Leibe gezogen wird. Dabei befindet sich Bel-Marduk im Berge, d. h. in der Unterwelt, wo er bewacht wird. Eine klagende Göttin sorgt sich um ihn. Schließlich kommt Bel-Marduk wieder lebend aus dem Berge.

Es ist sehr bedauerlich, daß wir von diesen Dingen nur durch einen kurzen Text hören: schon der eilige Leser entdeckt

1) Heinrich Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest, zweiter Beitrag (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse 70. Band 1918 Heft 5); vgl. Aloys Kirchner, Marduk von Babylon und Jesus Christus 1922 (Apologetische Tagesfragen 19).

hier besonders eigentümliche Berührungen mit der neuteamentlichen Leidensgeschichte. Natürlich weicht der Bel-Marduk-Mythus von dem des Samuz ab. Wie Samuz der Gott der Bauern und Hirten, so scheint Bel-Marduk der der Städter. Daher tritt eine Naturbedeutung bei Bel-Marduk nicht so stark hervor, wie in den Samuzliedern. Immerhin, einige Einzelheiten, z. B. das Ahrengewand Bel-Marduks, weisen auf seine Verbindung mit der Pflanzenwelt hin; dazu beachte man die Tatsache, daß das Hauptfest des Bel-Marduk in das Frühjahr (den Monat Nisan) fällt und daß auch Bel-Marduk mit einer Göttin eng verbunden ist.¹

Ägypten.

Wesentlich besser, als über die babylonischen Mythen, wissen wir über die ägyptischen Bescheid². Ägypten ist wohl das denkmälerreichste Land der alten Welt. Und über den Mythus von dem Gotte Osiris, der uns hier allein angeht, besitzen wir einen ausführlichen, wenngleich nicht vollständigen Bericht, der zusammenhängend erzählt: in der Schrift des Griechen Plutarch über Isis und Osiris³.

Nach Plutarch ist Osiris zunächst ein ägyptischer König. Sein Hauptverdienst: er führt den Ackerbau ein, gibt Gesetze, lehrt die Götter ehren. Die glückliche Regierungszeit auf Erden findet ein Ende durch eine Verschwörung, die Osiris' Bruder Seth-Typhon mit 72 Verschworenen anzettelt. Osiris wird

1) Ein hethitischer Beleg für den Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gotte vielleicht bei H. Zimmern: Lehmann-Haas S. 340 (Zimmern weist mich darauf hin, daß der Beleg sehr zweifelhaft ist). — Über Alt-Kreta vgl. Hermann Schneider, Der kretische Ursprung des „phönitischen“ Alphabets usw. 1913 S. 25ff. 2) Adolf Erman, Die ägyptische Religion, 2. Aufl. 1909 (in den Handbüchern der Staatl. Museen zu Berlin); Hugo Gressmann, Tod und Auferstehung des Osiris (Der alte Orient XXIV 1, erscheint demnächst). 3) 12—20; vgl. etwa: Plutarch über Isis und Osiris, nach neuvergliehenen Handschriften mit Übersetzung und Erläuterungen herausgegeben von Gustav Parthey 1850.

in eine Lade eingeschlossen, die Lade in den Nil versenkt. Klagend sucht Isis den Leichnam ihres Gatten und Bruders. Sie findet ihn bei dem phönitischen Byblos, in Erika versteckt¹, und bringt ihn nach Agypten zurück. Dort fällt Osiris wiederum dem Seth-Typhon in die Hände, der den Leichnam zerstückelt und die Teile verstreut. Nun beginnt Isis' Suchen aufs neue. Aber es gelingt ihr, fast alle Stücke zu finden.

Leider versagt Plutarchs Erzählung an einem für uns besonders wichtigen Punkte: wir vermissen einen Bericht, wie Osiris aufersteht. Ist ihm hier die ägyptische Überlieferung zu grob oder zu wenig einheitlich, als daß er sie mitteilen möchte? Glücklicherweise helfen uns Andeutungen ägyptischer Texte, aber auch ägyptische Bilder weiter. Das Wichtigste sei hier angeführt.

Am altertümlichsten mutet die Vorstellung an, nach der Osiris sein Leben wieder gewinnt, indem er das Auge des Horos verzehrt. Hier wird der Vorgang rein magisch gedacht: ein engerer Zusammenhang gerade dieser Wiederbelebungsweise mit der ganzen Osirissage wird nicht erkennbar.

Deutlicher für uns (und insofolgedessen vielleicht jünger) ist eine andere Betrachtungsweise, die ihre Heimat wohl ursprünglich in dem Kulte des Sonnengottes Re zu Heliopolis hat². Der Sonnengott gewinnt jeden Morgen neues Leben, dadurch, daß er aus dem Ozeane aufsteht, der die ganze Erde umspült; also durch eine Art Taufe. So wird auch Osiris durch eine Taufe wieder lebendig. Nur daß es sich im Zusammenhange der Osirissage nicht um Wasser des Ozeans handelt, sondern um Nilwasser: in den Nil ward der tote Osiris hineingeworfen.

1) Vgl. das Relief bei Auguste Mariette-Bey, Denderah IV 1873 Taf. 66 unten rechts. 2) Grundlegend für die ägyptische Taufe: Aylward M. Blackman, *Sacramental ideas and usages in ancient Egypt* (Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes XXXIX 1921 S. 44ff.).

Eng verbunden mit dieser Auffassung erscheint eine dritte, die uns durch ägyptische Bilder und Denkmäler vor Augen geführt wird: die Darstellung des sprossenden Osiris. Ein Relief zeigt den Gott, wie er auf einer schlichten Bahre liegt. Ein Diener tritt von links heran und gießt ein Libationsgefäß über dem toten Gotte aus. Aber der Gott ist nicht mehr in jedem Sinne tot: Blumen sprossen aus seinem Leibe¹. Daß damit der Gedanke an eine Auferstehung des Osiris ausgedrückt werden soll, läßt sich nicht bezweifeln: die Bahre wird von den Hieroglyphen getragen, die Leben und Gesundheit bedeuten (Abb. 1)². Häufiger bringt der Ägypter, und zwar auch ohne Andeutung einer Taufe, Osiris' Leichnam mit größeren Pflanzen in Verbindung: Bäume oder Sträucher, in denen gelegentlich der Vogel Phönix sitzt, wachsen neben oder auf oder in dem Grabe des Osiris³. Ja, man ahmt diese Bilder des sprossenden Osiris gelegentlich sogar in anschaulichster Weise nach. In einem Grabe aus der Zeit der achtzehnten Dynastie fand sich eine Bahre aus Bedernholz, mit einer Rohrmatte und einem Leinentuche überdeckt. Auf das Leinentuch ist Osiris' Gestalt gezeichnet, mit Erde ausgelegt und mit Gerste besät (die dann in der Höhe von acht Zentimetern abgeschnitten wurde)⁴.

1) „wie noch aus den Särgen mittelalterlicher Heiliger“: Schneider S. 31. 2) Champollion-le-Jeune, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, Planches I 1835 Taf. 90 unten Mitte (Philä, Osiriszimmer).

3) Vgl. z. B. Hermann Junker, *Das Götterdekret über das Abaton* 1913 (*Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse* Bd. LVI Nr. IV) S. 51 ff.; Adolf Erman und Hermann Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, 2. Aufl. 1922/23 S. 308 Abb. 139. Hier ist natürlich vor allem der Erika von Byblos zu gedenken. — Junker S. 52 f. erwähnt übrigens auch eine Taufe mit Milch zur Verjüngung des Osiris.

4) G. Daressy, *Fouilles de la vallée des rois* Nos. 24 000—24 990 (*Catalogue général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire* III 1902) S. 25. In Bruchstücken ist noch eine zweite Bahre dieser Art erhalten. — Wie mir Hans Bonnet mitteilt, fand sich im Grabe des Haremheb (18. Dynastie) eine Osirisfigur von etwa Menschengröße in Form eines flachen Kastens:

Mit der Vorstellung von der Osiristaufe hängt noch eine andere zusammen. Wenn das Nilwasser Osiris wieder belebt, so ist das Nilwasser der eigentliche Gott. In der Tat ist der Glaube weit verbreitet, Osiris sei der Nil. Auf der Insel Philä ist Osiris abgebildet, wie er aus zwei Krügen Wasser ausschüttet: so entstehen die beiden Quellen des Nils. Ein anderes Bild von Philä zeigt, wie aus dem linken Schenkel des Osiris die beiden Quellen hervorspringen. So ist der dauernde Segen des Nils ein Beweis für Osiris' ewiges Leben. Der Gedanke läuft natürlich parallel mit dem Glauben an den sprossenden Osiris: was in Ägypten sproßt, ist ein Geschenk des Nils¹.

Aber der sprossende Osiris kann noch in anderer Weise ergänzt werden. Nicht selten finden wir den Gott dargestellt, wie er auf einer Bahre liegt (sie hat die in Ägypten häufig vorkommende Form eines Löwen). Seine Schwestern Isis und Nephthys stehen klagend zu seinen Seiten. Doch eben fängt er an, wieder lebendig zu werden. Er bewegt Arme und Beine, und sein Glied reckt sich².

So gibt es der Mittel viele, mit deren Hilfe man sich Osiris' Auferstehung vorstellen kann. Freilich scheint die Empfindung verbreitet zu sein, daß Osiris nach seiner Auferstehung nicht mehr dieselbe Kraft besitzt, wie vorher. Die Kunst stellt ihn nicht dar, wie die anderen Götter, sondern wie eine Mumie: die Beine sind steif und scheinbar zusammengebunden; die Arme liegen an und werden vom Gewande

hier ist die untere Seite durchlöchert. Natürlich fällt es in dem Falle schwer, den sprossenden Osiris zur Erklärung heranzuziehen; Hans Haas möchte glauben, daß durch die Durchlöcherung eine Verbindung der Figur mit der Mutter Erde hergestellt werden sollte. Vgl. Davis, *Tombs of Harmhabi and Touatankhamanou* S. 105 Nr. 28 Taf. 88. 1) Junter S. 37 ff.

2) Champollion-le-Jeune a. a. O. Mitte links (Philä, Osiriszimmer). Der tote Osiris gilt als Vater des Harpokrates (Lübke-Pernice, *Die Kunst des Altertums*, 15. Aufl. 1921 S. 52 Abb. 72).

verhüllt. Entwicklungsgeschichtlich mag hier zunächst eine Alttertümlichkeit vorliegen: ein mumienähnlicher Gott läßt sich von ungeschulten Künstlern leichter darstellen. Aber es dürfte seine Bedeutung haben, daß man gerade bei Osiris-bildern die Alttertümlichkeit treu bewahrt bis auf die jüngste Zeit. In der Tat fehlt es nicht an eindeutigen Darstellungen. Hier und da wird Osiris von anderen Göttern, die ihn schützen wollen, in die Mitte genommen und gehalten: von der Gattin Isis und dem Sohne Horos. Oder Isis steht hinter Osiris und schützt ihn mit vorgestreckten Flügeln. Sogar wenn Osiris auf dem Throne sitzt, halten sich Isis und Nephthys hinter ihm, um ihn zu stützen.

Doch kann keinem Zweifel unterliegen, daß Osiris wirklich lebt. Er gilt, nach seinem Tode, als der König der Unterwelt. Dies Totenreich malt sich der Ägypter gern anschaulich aus: man erkennt daraus, wie sehr es ihm Wirklichkeit ist. Wer hier Aufnahme finden will, muß zuerst ein Gericht bestehen. Sein Herz wird auf einer Wage gewogen: als Gewicht dient die Göttin der Wahrheit oder ihr Schriftzeichen und Kopfsputz, die Feder. Der Gott Thot protokolliert das Ergebnis. Ist die Prüfung bestanden, so darf der Tote demütig dem Throne des Osiris nahen und den Herrscher anbeten. Damit ist er dann zu seinem Dienste verpflichtet: vor allem zur Ackerarbeit auf den Gefilden der Seligen (Abb. 2). Natürlich ist diese Aussicht nicht für alle Ägypter sonderlich angenehm. So läßt man sich „Antworter“ (Wschbtjs) mit ins Grab legen: kleine Dienerfiguren, die für den Toten antworten und arbeiten sollen, wenn er von Osiris zur Arbeit aufgerufen wird (in einem Grabe fanden sich 365 solcher „Antworter“). Auch andere Grabbeigaben zeigen, wie anschaulich man sich die andere Welt vorstellt: Träger und Trägerinnen, Rinderherden, Bäckereien und Brauereien, Rebsfrauen, bemannte Ruder- und Segelboote. Als besondere Ehre gilt es, am

Fische des Osiris essen oder ihm auf der Trompete ein Stück vorblasen zu dürfen¹.

Osiris' religionsgeschichtliche Bedeutung kann man kaum überschätzen. In den Tagen Jesu und der Apostel treibt er auf einem doppelten Wege Mission. Der eine Weg ist mit dem Namen Sarapis gegeben. Der Ursprung dieser Gottheit ist vielleicht noch nicht ganz aufgehehlt. Sicher ist, daß sie von Anfang an mit Osiris gleichgesetzt wird. Nur wird allerhand abgestoßen, was dem Griechen nicht zusagt. Der Siegeszug des Sarapis beginnt im vierten vorchristlichen Jahrhundert. Bald ist Ägypten voll von Sarapisdienst. Aber in der Zeit Jesu wird der Gott bereits in weiten Teilen des römischen Reiches verehrt. Statuen und Büsten, die sein Bild festhalten wollen, erhielten sich in Menge².

Mit noch größerem Erfolge wirkt Isis für die Verbreitung der Osirisreligion³. Tempel und Bilder der Göttin finden sich ebenfalls im ganzen Reiche. Ein besonders gut erhaltener Isistempe, mit Wandbildern, Kultgeräten, Altären, Taufstelle und Versammlungsaal, wurde in Pompeji ausgegraben⁴. Kleinaltertümer, die zu Isis in Beziehung stehen, fanden sich beisehalber an Rhein und Donau, also bis zu den Reichsgrenzen⁵. Der Dienst der Isis ist aber immer auch ein Dienst des Osiris. Wenn man Isis bildlich darstellt, so gibt man ihr gern einen Krug in die Hand: in ihm trägt sie natürlich heiliges Nilwasser, also den Osiris. So ist der Krug

1) Essen: z. B. Totenbuch Kap. 17 Überschrift. Trompetenblasen: Sargbrett römischer Zeit (Diapositivsammlung des Berliner ägyptischen Museums 1970).

2) Cumont S. 88ff.; Roeder bei Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 2. Reihe I 2, 1920 Sp. 2394ff. usw.; Ulrich Wilden, Urkunden der Ptolemäerzeit I 1, 1922 S. 7ff.

3) Roeder bei Pauly-Wissowa IX 1916 Sp. 2084ff. usw.

4) August Mau, Pompeji in Leben und Kunst, 2. Aufl. 1908 S. 174ff. (Anhang 1913 S. 31ff.).

5) Im Herodespalaste zu Astarton fand man vor kurzem ein Reliefbild der Isis mit Harpokrates (Mitteilung von Rev. Dr. Staedt).

auch das vornehmste Abzeichen der Isispriesterin¹. Denn dieses selbe Wasser spielt in ihrem Tempelkulte eine Rolle: man faßt es gern in goldenem Gefäße, das man nur mit verhüllten Händen zu berühren wagt², und besprengt gelegentlich den Tempel mit dem Wasser. Weite Reisen werden den vornehmen Verehrerinnen der Göttin zugemutet, um Nilwasser zu beschaffen³. In den Mysterien der Isis (den geheimen Feiern ihrer Gläubigen) gipfelt die Einweihung darin, daß der Zugelassene mit einem lichten Himmelsgewande bekleidet wird. So wird er mitten im Tempel auf einem Postamente vor der Göttin aufgestellt und von der Gemeinde als Gott verehrt. Kein Zweifel, was diese Sitte ursprünglich bedeutet: der Isismyste wird durch die Weihe eine Verkörperung des Osiris. Ja, es gibt neben der Isisweihe für die besonders Begnadeten noch eine Osiris-Sarapisweihe. Von ihren Geheimnissen wagt nicht einmal der Schwärzer Apulejus viel zu verraten⁴. Und wenn irgendein Vergehen gegen die heiligen Zeremonien des Isisdienstes vorgekommen ist, so muß Osiris selbst durch Opfer und andere Mittel um Vergebung gebeten werden⁵.

Der eigentliche Sinn der Osirissage wurde schon an verschiedenen Stellen deutlich. Osiris ist der Gott der Erde und Unterwelt. Gelegentlich stellt man ihn (und Isis) als Schlangen dar; also in der Gestalt eines Tieres, das mehr als viele andere Lebewesen an die Erde gebunden ist. Oder das Bild des Osiris wird wenigstens von einer Schlange umrahmt. Es kommt auch vor, daß man die Unterwelt, in der die Sonne abends versinkt, sich als einen Kreis denkt, der von einem ringförmig gezeichneten Osiris umgeben wird. So sprossen denn aus

1) Liegmann a. a. O. Taf. VIII 3. 4; IX 1. 2) Heft 1 (War Jesus Jude? 1923) S. 40f. 3) Juvenal VI 526ff. 4) Apulejus Metam. XI 24 und 27 (auch 29); Plutarch über Isis und Osiris 78; R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl. 1920 S. 29ff. 5) Juvenal VI 540f.

Osiris' Leichnam allerhand Pflanzen. So quillt der Nil aus seinem Schenkel. So kann Plutarch den Gott als Verbreiter des Ackerbaus ehren¹.

Auch Sarapis und Isis halten diesen Sinn der Osirisfage fest. Sarapis wird gern vom Höllenhunde Kerberos begleitet. Und auf seinem Haupte trägt er einen Getreidescheffel². Was Isis betrifft, so wird ihre ursprüngliche Bedeutung oft dadurch verdunkelt, daß sie in die Göttermischungen der hellenistisch-römischen Zeit besonders stark verwickelt ist. Es gibt z. B. eine Isis-Aphrodite und eine Isis-Tyche, ja geradezu eine Isis Panthea, zu der man das Bekenntnis emporschickt: „Göttin Isis du eine, die du alles bist“ (una quae es omnia dea Isis)³. Aber der Natursinn der Isisgestalt wird doch nicht nur durch ihre Verbindung mit Osiris sichergestellt. Die Griechen verkörpern Isis gern (um nur eines hervorzuheben), wie sie Lotosblüten auf dem Haupte trägt. Und in der Göttermischung spielt die Gleichsetzung der Isis mit Demeter, der Mutter Erde, eine gewisse Rolle⁴.

Phönikien.

Wesentlich weniger wissen wir von dem phönikischen Adonis⁵. Es ist nicht einmal sicher, ob Adonis der eigentliche Name der Gestalt ist: das Wort bedeutet „Herr“, und das ist ein häufiger Titel der Götter im Morgenlande. Die Quellen verwechseln Adonis vielfach mit dem babylonischen Samuz. Diese Unsicherheit unserer Erkenntnis hängt wohl zu einem

1) Vgl. Tibull I 7, 27ff.
Roscher II 1, 1890/97 Sp. 538.

2) Isis und Sarapis als Schlangen:
3) Vgl. etwa Rudolf Weißhäupl, Pantheistische Denkmäler, in den Jahreshften des österreichischen archäologischen Instituts in Wien XIII 1910 S. 176ff.; Roeder bei Pauly-Wissowa IX 1916 Sp. 2113ff. 4) Roscher S. 451.

5) Graf Baudissin, Adonis und Esmun; derselbe in Hans Windischs Untersuchungen zum Neuen Testament 6, 1914 (Neutestamentliche Studien Georg Heinrici dargebracht) S. 13ff. Dazu Roscher I 1, 1884/90 Sp. 69ff. und Dümmler bei Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft I 1894 Sp. 385ff.

Teile damit zusammen, daß Adonis nur eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt neben der Göttin Astarte, mit der er regelmäßig verbunden ist. Wir können keinen Tempel sicher nachweisen, der ihm allein geweiht war, keine Statue und kein Bild, das ihn allein darstellt.

Mit diesem Tatbestande mag es zusammenhängen, daß die Adonissage selbst an entscheidenden Punkten recht verschieden überliefert ist. Nach der Fassung, die wir vielleicht als die ältere ansehen müssen, ist Adonis ein schönes Kind. Astarte (oder, wie die Griechen sagen, Aphrodite) gibt es der Unterweltsgöttin Persephone zur Aufbewahrung in einem Kästchen. Persephone öffnet das Kästchen, findet Gefallen an dem Kinde und weigert sich, es wieder herauszugeben. Ein Schiedspruch des Zeus entscheidet: Adonis wird zwischen den beiden Göttinnen geteilt; er soll einen Teil des Jahres über, einen Teil unter der Erde weilen. Hier ist also von einem Tode des Adonis, wie es scheint, nicht ausdrücklich die Rede. Eine zweite Fassung kommt der Osirisage näher. Adonis erscheint als der Geliebte der Astarte. Zweifeln kann man, ob es sich auf seiten der Göttin, die in dem Verhältnisse als aktives Element gilt, mehr um Leidenschaft oder um mütterliche Freundschaft handelt. In jedem Falle ist hier Adonis bereits ein Jüngling. Eines Tages geht er auf die Jagd. Dabei ereilt ihn das Schicksal. Ein Eber (oder ein Bär) bringt ihm eine tödliche Wunde bei. Adonis stirbt in den Armen seiner Freundin. Von einer Auferstehung des Adonis hören wir nicht viel. Desto stärker wird die Klage der Astarte um den Toten betont. Offenbar wird aus seinem Leben besonders das hervorgehoben, was zugleich als ein wichtiges Ereignis für Astarte gelten kann.

Was ist der Sinn der Sage? Der vollstümlichste Bestandteil der Adonissfeier sind die sog. Adonissgärtchen: Scherben oder Gefäße mit dünner Erdschicht; man sät Samen hinein, der rasch aufgeht, aber in der Sonnenhize bald ver-

dorrt (natürlich ist das Ganze zunächst für phönikisches Sommerwetter berechnet)¹. Ein Bild dieses Schicksals der Pflanzenwelt soll das Leben des Adonis sein. Erwähnt werden Adonisgärtchen zuerst vom Propheten Jesaja, in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts. Er fordert das Volk auf: „Lege nur liebliche Pflanzungen an, und besetze sie mit Absentern aus der Fremde, und ziehe sie groß am Tage, da du pflanzest, und bringe am folgenden Morgen dein Gewächs zur Blüte: weg ist die Ernte am Tage des Siechtums, und unheilbares Leid (ist vor dir)“². Auch Platon beschreibt die Adonisgärtchen. Abbildungen erhielten sich auf attischen Vasen des fünften und vierten Jahrhunderts vor Christus (Abb. 3)³ und auf einem Wandbilde von Pompeji⁴. In Athen pflegte man die Adonisgärtchen, große Krüge oder Scherben von solchen, im Frauengemache zuzubereiten. Dann trug man sie eine Leiter hinauf zum Dache, um sie dort der Sonne auszusetzen. Der Sinn des Adonisgärtchens ist also gerade umgekehrt, als der des sprossenden Osiris. Aber auch das Adonisgärtchen bindet seinen Gott an die keimende und vergehende Natur.

Auch Adonis hat Bedeutung für die ganze griechisch-römische Welt. Man ermißt das aus seinem Einflusse auf die Kunst⁵. Schon die lesbische Dichterin Saffo⁶, um 600 vor

1) Vgl. das Samuzlied oben S. 8; doch lassen sich entsprechende Gärtchen in der Samuzverehrung nicht nachweisen. 2) Jes. 17, 10f. (vgl. 1, 30).

Bernhard Duhm (Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt 1892 S. 111) weist darauf hin, daß die Anemone vielleicht ihren Namen von Naaman, „dem Lieblichen“, d. h. Adonis, hat; vgl. Wagler bei Pauly-Wissowa I Sp. 395f., 2180f.

3) Friedrich Hauser, Adoniazusai (Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien XII 1909 S. 90 ff.). Abb. 3 (Karlsruher Aryballos) nach Annali dell' Instituto archeologico XVII 1845 Taf. N.

4) Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1913 S. 267 (dieses junge Bild stellt, mit dem Gliede in der Mitte, eine arge Vergrößerung des Ursprünglichen dar).

5) Franz Studniczka, Das Gegenstück der Ludovisi'schen „Thronlehne“, im Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts XXVI 1911 S. 50 ff. 97 ff.

6) „deren Lieblingstrophe sich an vollstümliche Adonisklagen anlehnt“: Dümmler Sp. 385.

Christus, kennt die Abdonisklage. Die erwähnten attischen Vasen zeigen, wie die Frauen des klassischen Athens sich dem Abdonisdienste hingeben. Eine ganze Reihe etruskischer Spiegel (vom fünften Jahrhundert an) schildert das traute Zusammenleben von Turan (Aphrodite) und Atunis (Abdonis)¹. Für die spätere Zeit bringen die Wandbilder von Pompeji und Herculaneum reichen Stoff. Unter den knapp zweitausend Bildern, die Helbig's großes Verzeichnis aufzählt, kommen etwa siebenzehn auf Abdonis; darunter das berühmte aus der Casa d'Abdonide ferito, das über zwei Meter breit und zimmerhoch ist. Hier sitzt Abdonis auf einem Felsen, sterbend, mit halb offenem Munde und brechenden Augen; neben ihm Aphrodite. Ercoten sind um ihn beschäftigt: einer stützt ihm den Arm; der zweite legt ihm einen Verband um den linken Schenkel usw.². Hier ist zum mindesten klar, daß Abdonis eine vollstümliche Gestalt ist. Allerdings hat man öfters den Eindruck, daß man Szenen aus seiner Sage weniger aus frommen, als aus künstlerischen Gründen bringt. Auf dem eben geschilderten pompejanischen Bilde ist Aphrodite nicht so dargestellt, wie üblich: man vermutet, die Herrin des Hauses habe sich als Aphrodite in einer wirkungsvollen Gruppe porträtieren lassen³. Aber nicht bei allen Abdonisbildern tritt derartiges zu Tage. Und vielleicht ist wichtig, daß die attischen Vasen, die die Abdonisfeier darstellen, aus Gräbern stammen. Noch auf Sarkophagen der Römerzeit bringt man gern Szenen aus der Abdonissage. Will man darauf hindeuten, daß man auferstehen möchte, wie Abdonis⁴?

1) Dazu kommt ein Pränestiner Spiegel des dritten Jahrhunderts.

2) Wolfgang Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens 1868 S. 85ff. und Taf. C Fig. 1.

3) Ich danke den Hinweis Erich Bethe.

4) A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums I 1885 S. 14ff. Allerdings hängen, wie mich A. Rumpf belehrte, mythologische Darstellungen auf Vasen, die man in Gräbern findet, und auf Sarkophagen meist nicht mit dem Tode und dem Glauben an ein Jenseits zusammen.

Phrygien.

Etwas besser sind wir durch Texte und Bilder über den phrygischen Gott Attis unterrichtet¹.

Auch Attis ist mit einer Göttin verbunden, die ihn überragt: mit Kybele, der großen Mutter. Wir können das Bild dieser Göttin einigermaßen zurückverfolgen bis auf die alt-hethitische Kunst, also bis auf das zweite vorchristliche Jahrtausend. Reliefs aus der Nähe der Hethiterhauptstadt, Boghazköi, zeigen, wie eine Göttin einem Gotte begegnet in feierlicher Prozession, wohl um sich mit ihm zu vermählen: die Göttin steht auf einem wilden Tiere und trägt eine Art Mauerkrone. Das ist die Art, wie man sich später Kybele vorstellt. Nur daß griechische Kunst das Bild verfeinert. Die Göttin wird auf einem Throne dargestellt, der von Löwen bewacht wird; oder ein Löwe ruht auf ihrem Schoße; oder sie sitzt in einem Wagen, der von Löwen gezogen wird. Zweifellos deuten die Löwen an, daß Kybele eine Göttin der Naturkraft ist (man gibt ihr auch Ähren in die Hand). Die Mauerkrone will sagen, daß sie daneben oft das Amt einer Stadtgöttin verwaltet. Aber das kam wohl erst später hinzu.

Leider sind die Sagen, die Attis' Verhältnis zu Kybele darstellen, wieder recht verschieden überliefert. In der Regel ist Attis ein Hirt (die Denkmäler geben ihm gern den Hirtenstab in die Hand). In Kybele erwacht eine Leidenschaft für Attis. Aber er wird ihr untreu und wendet sich einer Nymphe zu. Kybele tötet die Nymphe. Da ergreift den Attis die Raserei. Er entmannt sich und stirbt.

Wie bei Osiris und Adonis, wird in den Texten der Auferstehung des Attis wenig gedacht. Aber auch hier treten

1) Hugo Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten I 1903); dazu Rapp bei Roscher I 1 Sp. 715ff.; Cumont bei Pauly-Wissowa II 1896 Sp. 2247ff.; Grant Shewerman bei James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* II 1909 S. 217f.

die Denkmäler helfend ein. Gern wird auf Grabsteinen der trauernde Attis gezeigt: doch wohl, um der Hoffnung auf ein anderes Leben Ausdruck zu geben. Eine ganze Geschichte des Attis enthalten die sog. Contorniaten, Spielmünzen aus dem vierten und fünften Jahrhundert der römischen Kaiserzeit: sie sind überhaupt reich an mythologischen Darstellungen¹. Da sehen wir beispielsweise, wie Kybele in ihrem Tempel über der Freitreppe thront; neben ihr steht Attis und weist mit dem Arme auf eine Fichte hin, den Baum, unter dem er sich den Tod gegeben haben soll. Ein andermal fährt Kybele auf ihrem Triumphwagen, der von Löwen gezogen wird, und lädt Attis ein, aufzusteigen. Eine dritte Münze zeigt, wie Attis dem Befehle nachgekommen ist und neben Kybele auf dem Wagen Platz genommen hat („Setze dich zu meiner Rechten“ hat man die Bilder überschreiben wollen). Es ist nicht leicht möglich, all diese Bilder mit ihrer triumphierenden Stimmung auf Szenen vor Attis' Auferstehung zu deuten. Dasselbe gilt etwa von einem Relief, das in Venedig verwahrt wird: Frauen nahen der groß dargestellten Kybele, um sie anzubeten; neben Kybele steht, ebenso groß gezeichnet, Attis, als Mitempfänger der Verehrung². So sind wir nicht überrascht, auch von einem Feste zu hören, das der Auferstehung des Attis gilt.

Welches ist der Sinn von Attis' Tod und Auferstehung? Attis stirbt unter einer Fichte: deshalb ist dieser Baum ihm heilig. Wirklich nur deshalb? Vergewärtigen wir uns den ersten großen Festtag des Attis in Rom, den 22. März!³ „An diesem Tage wurde eine Pinie in dem heiligen Hain der Göttin von den Dendrophoren gefällt, ihre Zweige wurden mit Veilchenkränzen umwunden und der Stamm wie eine Leiche mit Wollbinden umhüllt; die Symbole des phrygischen

1) P.-Charles Robert, *Revue numismatique*, 3. Serie 3. Band 1885 S. 34ff. Über Contorniate allgemein: Pic bei Pauly-Wissowa IV 1901 Sp. 1153ff. 2) Roscher I 1 Sp. 725f. 3) Hepding S. 150f.

Kults: Cymbeln, Tympanon, Krotala, Syrinx, pedum, Flöten usw. wurden daran aufgehängt. Nach Julius Firmicus Maternus wurde mitten daran auch ein Bild eines Jünglings, offenbar des Attis, befestigt, eine Sitte, die sonst nicht erwähnt wird. So wurde dann der Baum in feierlichem Zuge von den Dendrophoren unter Leitung eines oder zweier archidendrophori durch die Stadt ins Heiligtum der Göttin getragen, wo er *ut aliquod praesens atque augustissimum numen aufgerichtet wurde*“ (der Festtag heißt danach *Arbor intrat „Einzug des Baumes“*). Es mag dahingestellt bleiben, ob die Fichte hier mit dem toten Attis ganz gleichgesetzt wird. In jedem Falle ist Attis eng mit der Natur verbunden. Merkwürdig nur: die Fichte ist dem Werden und Vergehen weniger unterworfen, als die Blumen eines Adonisgärtchens; und doch ist Attis auch ein sterbender und auferstehender Gott. Hier erkennt man vielleicht, daß das Wesen des Gottes irgendwie nachträglich verändert ward. An der Naturgebundenheit des Attis ist aber kaum ein Zweifel möglich.

Die Attissage ist nicht so volkstümlich, wie die Adonissage. Auf den Wandbildern von Pompeji beiseihsalber findet sich, soviel ich sehe, keine Gestalt, die man sicher auf Attis deuten könnte. Aber Attis hat vor Adonis voraus, daß er in bestimmten einzelnen Kreisen lebhafter verehrt wird. Aus dem klassischen Athen haben wir Weihreliefs, die neben der Kybele (oder, was dasselbe ist, der Angdistis) auch des Attis gedenken¹. In Rom hat Kybele (und mit ihr Attis) seit dem Jahre 204 vor Christus einen festen Platz: der Kult wurde auf den Rat der Sibylle eingeführt, um die Stadt vor Hannibal zu retten. Seit dieser Zeit hatten Kybele und Attis rauschende Feste in Rom. Die erregte Art dieser Gottesverehrung stieß wohl zunächst ab: es kam vor, daß die Gallen, die Attispriester, sich in der Verzüdung selbst entmannten.

1) Reinhard Kekule von Stradonik, *Die griechische Skulptur*, 3. Aufl. von Bruno Schröder 1922 S. 197f.

Aber auf die Dauer leisteten die Römer keinen Widerstand. Heiligtümer der Kybele und des Attis findet man so fast in der ganzen Welt¹ (oft zusammen mit Mithräen: Mithra nimmt nur Männer an und verbindet sich deshalb, um ein Missionshindernis zu überwinden, mit Kybele, die gern von Frauen verehrt wird). So weist das Saalburgkastell ein Heiligtum der Kybele auf. Und Grabsteine, die einen trauernden Attis zeigen, fanden sich mehrfach in den Rheinlanden. Ein sonderbarer Zufall will es, daß sich in dem Hildesheimer Silberschatze (römischem Tafelgeschirre größtenteils aus dem Anfange der Kaiserzeit) eine Kybeleschale und eine Attischale befinden.

Griechenland.

In der griechischen Religion vertritt vor allem Dionysos die sterbenden und auferstehenden Götter². Er gehört nicht zum ältesten nachweisbaren Bestande des griechischen Götterhimmels. Bei Homer spielt er noch keine bedeutende Rolle. Seine Heimat ist Thrakien. Aber frühzeitig dringt er nach Süden vor. Dort findet er allerdings mancherlei Widerstände. Im ganzen wird er aber doch mit großer Begeisterung aufgenommen und beispielsweise in Delphoi neben Apollon geehrt.

Auch Dionysos ist ein sehr naturhafter Gott. Der Thyrsosstab und die Weinrebe verbinden ihn in der Kunst am häufigsten mit der Pflanzenwelt. Ursprünglich ist er in den thrakischen Bergwäldern zu Hause. „Wenn sie die Bäche in schäumenden und tosenden Raskaden herabstürzen sahen, wenn sie das Brüllen der Stiere hörten, die auf den Bergwiesen weideten, und dem geheimnisvollen Rauschen der vom Winde bewegten Baumwipfel lauschten, dann glaubten die Thraker die

1) Schwenn bei Pauly-Wissowa XI 1922 Sp. 2283ff. 2) F. A. Voigt und E. Thraemer bei Roscher I 1 Sp. 1029ff.; Kern bei Pauly-Wissowa V 1905 Sp. 1010ff.

Stimme und die Zurufe des Herrn dieses Reiches zu verstehen“¹.

Von diesem Gotte wird berichtet, daß er stirbt, oder jedenfalls auf irgendeine Weise eine Zeitlang an seinem Wirken gehindert wird. Man erzählt etwa: „Dionysos tobt mit seinen Ammen, den Nymphen von Nysa. Da tritt ihnen Lysurgos, der Sohn des Dryas, d. h. des Waldgebirges, wo die Wölfe hausen, mit geschwungener Geißel und mordlustiger Wut entgegen, so daß die Mänaden sich in größter Angst zerstreuen. Dionysos aber rettet sich durch einen Sprung ins Meer, wo ihn Thetis schützend aufnimmt. Lysurgos wird darauf vom Zeus geblendet und muß bald sterben, denn er war allen Göttern verhaßt geworden.“ Der Sprung ins Meer ist natürlich der Tod: man zeigt ja in Delphoi das Grab des Dionysos. Die Auferstehung des Gottes wird hier von der Sage darin angedeutet, daß sie Lysurgos bald ein schreckliches Ende nehmen läßt. Zweifellos ist Lysurgos der Herr des Winters, Dionysos dagegen die Kraft der Pflanzenwelt, die im Winter schläft².

Man darf allerdings nicht übersehen, daß diese Vorstellungen in der Frömmigkeit der Griechen zurücktreten. Es ist nötig, das hervorzuheben; denn Dionysos ist, wenn man auf Grund der erhaltenen Denkmäler urteilen darf, wohl der volkstümlichste Gott der griechisch-römischen Welt. Auf der anderen Seite gilt es freilich zu beachten, daß auch sonst griechische oder halbgriechische Götterwesen sterben und auferstehen.


Hier ist vor allem Orpheus zu nennen, eine Gestalt, die ja vielfach mit Dionysos verwandt ist. Orpheus geht lebend in die Unterwelt und kommt lebend wieder aus ihr heraus. Bei diesem Zuge mag der Gedanke an Sterben und Auferstehen vielleicht noch fernzuhalten sein. Aber ausdrück-

1) Foucart nach Cumont, *Oriental. Religionen* S. 59.

2) L. Preller, *Griechische Mythologie*, 4. Aufl. von Carl Robert I 1894 S. 686ff. (die Anführung S. 688).

lich wird überliefert, daß Orpheus von rasenden Frauen zerrissen oder von Zeus' Blitzstrahl vernichtet ward. Dennoch wird Orpheus wie ein Gott verehrt. Daß auch er ursprünglich ein Bild der Pflanzenwelt ist, kann kaum bezweifelt werden¹.

III. Die Frömmigkeit.

Wir haben damit die wichtigsten Mythen von sterbenden und auferstehenden Göttern kennen-gelernt. Sie weisen im einzelnen mancherlei Unterschiede auf, die sich aus dem Klima und der Pflanzenwelt des Heimatlandes erklären mögen, aber auch aus geschichtlichen Zufälligkeiten, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist. Der Grundsinn der Mythen ist immer derselbe. Dennoch ergeben sich hier große Abweichungen, wenn man die Fragen aufwirft: wie dienen die Gläubigen dem sterbenden und auferstehenden Gotte, und was erwarten sie von ihm? Es sind, wenn ich recht sehe, drei verschiedene Möglichkeiten für den Frommen gegeben. Ich stelle sie  dar, daß ich mit den einfachsten und klarsten Gedanken beginne und dann zu den verwickelten und dunkleren fortschreite. Ich will damit nicht sagen, daß die schlichteste und für unser Gefühl deutlichste Anschauung die ursprünglichste ist. In der Frömmigkeit der kulturarmen Völker finden wir vieles, was unserem Denken ein Geheimnis erscheint, und mancherlei Formen einer eigentümlichen „Myistik“². So mag unter Umständen die einfachste und vernünftigste Art, sterbende und auferstehende Götter zu ehren, ein Erzeugnis jüngerer Aufklärung sein. Wir begegnen ihr auch am stärksten im Herrschaftsbereiche

1) Ebenda II 1, 1920 S. 398 ff.; ferner O. Gruppe bei Roscher III 1897/1909 Sp. 1058 ff.

2) Vgl. die einseitigen, aber wohl vielfach richtigen Ausführungen von L. Levy-Brühl, Das Denken der Naturvölker (Übersetzung von Wilhelm Jerusalem) 1921.

des morgenländischen Gottesbegriffs: dieser Begriff, der in Gott vor allem den König sieht, neigt dazu, alles irgendwie Mystische zu verbannen und durch ein leicht faßliches Zeremoniell zu ersetzen.¹ Andererseits ließe sich auch die umgekehrte Entwicklung verstehen: je mehr die Kultur sich verstadtlicht, desto vielseitiger werden die Bedürfnisse des Menschen; so muß die Naturbedeutung der Gottheiten zurücktreten; dafür machen andere Dinge sich im Kreise ihrer Gläubigen stärker geltend. Eine sichere Entscheidung über den Gang der Entwicklung scheint mir zurzeit unmöglich (die Entwicklung mag auch an verschiedenen Stellen verschieden verlaufen sein). Jedenfalls dient es der Klarheit, wenn wir die durchsichtigsten Erscheinungen an die Spitze stellen.

Reiner Naturdienst.

Überall trat uns die Verbindung des Mythos mit dem Werden und Vergehen der Pflanzenwelt entgegen. Diese Beziehung zur Natur drückt sich auch in der Frömmigkeit vielfach aus.

Tamuz wird in jedem Jahre von den Menschen beklagt, wie von Ishtar, seiner Geliebten. Flötenmusik ertönt (die übliche Trauermusik im Morgenlande)², und die Menschen fassen mit der Hand nach dem Herzen, wie es Leidtragenden geziemt. „Der Hirte sitzt in Vernichtung da“, weil Tamuz, sein Schutzherr, dahinging. Diese Zeremonien sollen wohl Tamuz' Rückkehr zur lichten Erde erzwingen. Am Schlusse des Tamuzfestes wird denn auch das Bild des Gottes gewaschen, gesalbt und festlich gekleidet, unter fröhlicher Musik³. Der echt primitive Gedanke ist hier lebendig, daß die Natur nicht von selbst wieder ersteht; mit Zaubermitteln muß der Mensch nachhelfen.

Was Bel-Marduk und Osiris betrifft, so wissen wir

1) War Jesus Jude? S. 25ff.

2) Mt. 9, 23.

3) Jeremias

hier nicht so genau Bescheid. Wir kennen einige von den Handlungen, mit denen man beide an ihren großen Festen ehrte¹. Danach führte man, teilweise wohl unter großem Aufgebote von Menschen, Szenen aus ihrem Mythos auf (so in Ägypten bereits zur Zeit des Mittleren Reiches, also zu Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrtausends).

In Abydos stellte man unter anderem folgende Ereignisse aus dem Leben des Osiris dar: seinen „großen Auszug“, bei dem es dem Seth-Typhon gelingt, den Gott zu töten; sein Begräbnis; den Rachekampf des Horos für seinen Vater Osiris; die feierliche Rückkehr des Osiris aus dem Grabe zu seinem Tempel in Abydos. Vielleicht tritt bei Bel-Marduk und Osiris, weil sie eine engere Verbindung mit bestimmten Städten besitzen oder erwerben, der naturhafte Charakter etwas zurück. Ganz verliert er sich kaum. Ich erwähnte die Denkmäler des sprossenden Osiris, die Ausstattung des Osirisgrabes mit Bäumen, die Gleichsetzung des Osiris mit dem Nile: all diese Vorstellungen, die Osiris deutlich zu einem Pflanzengotte machen, leben gerade in griechisch-römischer Zeit.

Ebenso wird der Naturcharakter der anderen sterbenden und auferstehenden Götter noch in der letzten Zeit der alten Welt anerkannt. Ein Wandbild von Pompeji zeigt ein Adonisgärtchen. Und Dionysos' Naturgebundenheit ist noch den spätesten griechischen Künstlern vertraut.

Aber nun ist die merkwürdige Tatsache festzustellen: allein die Samuzverehrer beschränken sich auf den Naturdienst: alle anderen Kreise, die sich um einen sterbenden und auferstehenden Gott scharen, suchen das Schicksal des Gottes in irgendeiner Weise mit dem des Menschen (und nicht nur der Natur) in Verbindung zu bringen.

1) Bel-Marduk: oben S. 9 Anm. 1. Osiris: Heinrich Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III. nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-Her-nofret im Berliner Museum (in Kurt Sethe's Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens IV 2, 1904).

Für diese Schranken der Tamuzfrömmigkeit ist ein Text bezeichnend, in dem ein Büsser mit dreimaligem Gebete der Ishtar naht. Er erklärt dabei, er habe der Ishtar ein großes Geschenk überreicht, „eine Vulva aus Lasurstein, gefüllt mit Gold“, wohl das Abbild eines Körpergliedes, das Ishtar heilte. Dann bittet er Ishtar, bei ihrem Tamuz Fürsprache für ihn einzulegen: „Tamuz, dein Buhle, nehme meine Müh-sal hinweg.“ Endlich folgt ein sehr allgemein gehaltenes Gebet zu Tamuz und eine Beschwörungsformel. Es wird keine Verbindungslinie gezogen zwischen dem persönlichen Schicksal des Gottes und dem seines Gläubigen¹.

Man kann vermuten (dies würde uns einen Schritt weiterführen), daß die Tamuzlieder bei Begräbnissen vortragen wurden. Aber ein Beweis dafür läßt sich nicht erbringen².

Jenseitsmystik.

Nimmt man einen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen dem Gotte und dem ihm dienenden Menschen an, so geschieht dies am einfachsten so, daß man Tod und Auferstehung beider vergleicht. D. h. der Mensch erwacht nach seinem Tode zu neuem Leben, weil er mit seinem Gotte wunderbar verbunden ist und so dasselbe Schicksal im Guten und Bösen erleiden muß, wie der Gott. Wir nennen solchen Glauben Jenseitsmystik³.

1) Jeremias bei Roscher V Sp. 58f.

2) Ich danke diesen Hinweis Heinrich Zimmern. Vgl. Ungnad S. 231. — Wichtig ist der Text, den Zimmern (Zum babylonischen Neujahrsfest II S. 46f.) wiedergibt: „Wer wenn nicht Marduk hat ihn vom Tode (wieder) zum Leben gebracht, was für eine Göttin außer Erua hat ihm (wieder) seinen Odem geschenkt? Marduk vermag es, aus dem Grabe aufzuwecken, Sarpanitu ist darauf bedacht, aus der Vernichtung zu erretten.“ Vgl. Landsberger bei Lehmann-Haas S. 316.

3) Ich bin mir wohl bewußt, daß hier von Mystik im scharfen Sinne des Begriffs nicht die Rede sein kann; besonders dann nicht, wenn man den Begriff mehr psychologisch als dogmatisch bestimmt. Aber ich finde keinen besseren Ausdruck von gleicher Kürze. Man wird die Wahl des Wortes ver-

Wir können diese zuerst in der Osirisfrömmigkeit Ägyptens nachweisen; hier beobachten wir scharf ihre allmähliche Entstehung und Verbreitung.

Die ältesten religiösen Urkunden Ägyptens, die wir besitzen, sind die sog. Pyramidentexte¹. Sie sind ausgezeichnet in der jüngsten Pyramide der fünften Dynastie und in mehreren der sechsten. Diese Überlieferung führt mindestens in die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrtausends. Aber die Texte werden zum guten Teile beträchtlich älter sein, als die betreffenden Pyramiden. Sie weisen teilweise Gedanken auf, die man einem so wohlgeordneten, aufgeklärten Staate, wie dem Alten Reiche der Ägypter, gar nicht zutraut. Der tote König fährt gen Himmel, überwindet die alten Götter und verzehrt sie². „N. N. ist es, der die Menschen ißt und von den Göttern lebt. N. N. ist der Herr der Boten, der die Aufträge erläßt. Der Scheitelpacker und der Strickfasser fesselt sie für N. N. Die Schlange Prachtkopf bewacht sie für N. N. und hält sie ihm fest. Der Oberschreiber bindet sie ihm. Der Läufer und der Schärffste der Herren schneidet ihnen die Kehle durch für N. N., und er nimmt ihnen für ihn die Eingeweide heraus. Der Bote ist es, den N. N. aussendet, um sie festzuhalten. Der Gewaltige schlachtet sie für N. N. Eine Mahlzeit wird aus ihnen in seinen Abendkesseln gekocht.“ Hier eignet sich der tote König die Kraft der alten Götter an, indem er sie durch Verspeisung in sich aufnimmt. Es ist begreiflich, daß geläuterten Geistern dieser Gedanke nicht mehr behagte. So gab man den Glauben auf, daß die Götter verzehrt werden. Aber man hielt daran fest, daß der tote König ein Gott würde; genauer:

stehen, wenn man berücksichtigt: 1. die Jenseitsmystik behauptet vielfach Identität des (verstorbenen) Gläubigen mit seinem Gotte; 2. die Jenseitsmystik ist Vorstufe oder Überbleibsel wirklicher Mystik, auch nicht selten mit wirklicher Mystik noch verbunden.

1) Kurt Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte 1908 ff. 2) Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 1915 S. 192. — N. N. steht für den Namen des betr. Königs.

daß er besonders in einem der alten Götter aufging, in Osiris. Erreicht wurde das Ziel dadurch, daß, wie man annahm, an dem toten Könige dieselben Handlungen vollzogen wurden, die seinerzeit den toten Osiris ins Leben zurückgerufen hatten. Auch der König bekam das Horosauge; auch er ward getauft. Das Ergebnis aber war in jedem Falle: der tote König wird Osiris. So redet man den toten Onnos (den letzten König der fünften Dynastie) an: „O Osiris Onnos, das Horosauge wird dir gegeben, damit du dein Gesicht mit ihm versiehst.“ Oder man nennt den König ohne jeden Zusatz Osiris: „Dein Herz gehört dir, Osiris! Deine Beine gehören dir, Osiris! Dein Arm gehört dir, Osiris! Das Herz des N. N. gehört ihm selbst; seine Beine gehören ihm selbst; sein Arm gehört ihm selbst“¹. Hier und da fühlt man (wie die lektangeführte Stelle zeigt), daß der König nicht einfach ganz zu Osiris werden kann; man macht ihn gelegentlich zum „Stellvertreter des Osiris“². Aber im allgemeinen wird der Glaube an den König Osiris sehr streng durchgeführt. „Isis spricht zu dir und Nephthys begrüßt dich; die Verklärten kommen sich verneigend zu dir, und sie küssen die Erde zu deinen Füßen“³. Besonders drastisch wirken die Texte, die, als vorzugsweise wichtig, auf den Steinsarg selbst eingemeißelt sind: Nut und Geb, die Eltern des Osiris, erkennen den toten König als ihren Sohn, d. h. als Osiris an. Da spricht z. B. Nut: „Das ist mein Sohn N. N., von dem ich entbunden bin, mein Erstgeborener, mein Geliebter, über den ich froh bin“. Und Geb fügt hinzu: „Dies ist mein leiblicher Sohn N. N.“⁴. Das sind Worte, die man kaum nur als eine Adoptionsformel auffassen kann. So ist hier deutlich die Vorstellung gegeben, die ich als Jenseitsmystik bezeichnete. Wie das Ergebnis erreicht wird, verraten die Quellen nicht. Vielleicht hat der König bei seinen Lebzeiten

1) Roeder S. 188.

2) Roeder S. 193.

3) Roeder S. 194.

4) Adolf Rusch in den Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft (E. V.) XXVII 1, 1922 S. 13f.

als Osirispriester manche Zeremonie auszuführen, die ein Stück der Osiris Sage dramatisch darstellt. Auf diese Weise könnte der Gedanke aufgetommen sein: der König ist Osiris.

Solch kühner Glaube wird freilich zur Zeit des Alten Reichs nur an den toten König angeknüpft: er gilt schon auf Erden als besonderer Schützling der Gottheit (bekannt ist die Statue des Pyramidenerbauers Chefren, der vom Horosfalten geschützt wird)¹; ja, er wird schon bei Lebzeiten geradezu als Gott, besonders als Verkörperung des Horos, angesehen. Nun können wir aber in Ägypten öfter beobachten, daß Vorrechte des Königs allmählich Allgemeingut werden: diese Entwicklung vollzieht sich wohl vor allem in Zeiten, in denen es nur ein schwaches Königtum oder gar keines gibt (wie z. B. in den Jahrhunderten zwischen Altem und Mittlerem Reiche). Pyramiden zu bauen, war im Alten Reiche ein Vorrecht der Pharaonen. Später baut sich Pyramiden (wenn auch in kleinerem Maßstabe), wer das Geld dazu hat. So ist die an Osiris anknüpfende Jenseitsmystik nur im Alten Reiche ein Vorrecht des Königs². Auf den Sargtexten des Mittleren Reiches, dann in den sog. Totenbüchern des Neuen Reiches, also vom Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrtausends an, wird auch der gewöhnliche Sterbliche nach seinem Tode mit Osiris gleichgesetzt. Diese Entwicklung setzt sich fort bis in den Anfang der römischen Kaiserzeit. Aus dem Jahre 9 vor Chr. stammen die beiden „bilinguen“³ Papyrus Rhind in Edinburgh: zwei Totenbücher, die einem Ägypter und seiner Frau ins Grab gelegt worden sind; hier ist alles noch voll von Jenseitsmystik⁴. Und noch in dem jüngsten erhaltenen Totenbuche,

1) Hedwig Fechheimer, Die Plastik der Ägypter (Kunst des Ostens I), 13./17. Tausf. 1922 Taf. 24.

2) Vielleicht kommt noch ein Zweites hinzu. Dem primitiven Menschen ist das Fortleben der Toten unmittelbare Gewißheit. Später setzt der Zweifel ein, und der Glaube an die Unsterblichkeit braucht Stützen.

3) Genauer: hieratisch-demotischen.

4) Georg Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburgh 1913 (in Wilhelm Spiegelbergs demotischen Studien 6).

dem demotischen des Pamonthes, wird der Tote als Osiris angeredet: das ist ein Zeugnis aus den Tagen des Kaisers Nero, aus dem Jahre 63 nach Chr.¹

Einige Belege seien beigebracht. Im Totenbuche des Neuen Reiches heißt es (Kapitel 15): „Osiris N. N. sagt: O Re, Herr der Strahlen, möchtest du über Osiris scheinen, damit er dich am Morgen anbete und dich am Abend erfreue.“ Weiter (Kapitel 42): „Der Ruhende ruht als Osiris; der Leib ruht als Osiris. Er fault nicht. Er vergeht nicht. Er wird nicht schlecht. Tut mir wie ihm; denn ich bin Osiris.“ Ein drittes Beispiel (Kapitel 69): „Ich bin Osiris, der Bruder der Isis. Mein Sohn Horos hat mich mit seiner Mutter Isis befreit von meinen Feinden“². In den Papyrus Rhind sind schon die Vignetten lehrreich, die über den einzelnen Seiten stehen. Die erste Vignette im Totenpapyrus des Mannes zeigt, wie der Tote auf einer Wasserfläche schwimmt. Das kann nur eine Erinnerung daran sein, daß Osiris einst ins Wasser gestürzt ward. Der Tote wird also mit Osiris gleichgesetzt. In der Tat gibt dann Isis den Befehl, den Toten zu bestatten³. Seit dem Mittleren Reiche wird es Sitte, sich in Abydos, einem Vororte der Osirisverehrung, begraben zu lassen oder einen Denkstein dort zu errichten. Hier sucht man Osiris' Grab. So liegt es nahe, den Toten hier zu bestatten, der Osiris werden will. Zum mindesten legt man Gewicht darauf, die Leiche, wenn sie außerhalb von Abydos begraben werden soll, einmal in feierlicher Weise nach Abydos zu führen⁴: auch darin tritt die eigentümliche Verbindung des Toten mit Osiris zutage.

Der Ägypter bringt der Frau hohe Wertschätzung entgegen.

1) Franz Lexa, Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek 1910 (in Spiegelbergs demotischen Studien 4). 2) Roeder S. 235. 257. 262. 3) Möller S. 21. 4) Percy E. Newberry, Beni Hasan I 1893 Taf. 29 (Archaeological Survey of Egypt): Zeit Sesostris' II. (12. Dynastie).

So schließt er sie von der Jenseitsmystik nicht aus. Schon das ist bemerkenswert, daß Mann und Frau öfters nur ein Totenbuch ins Grab gelegt bekommen, das für sie beide gilt (hierher gehört z. B. das bekannte Totenbuch des Ani aus der Zeit der 18. Dynastie im British Museum). Aber es fehlt nicht an einzelnen, deutlicheren Belegen. Beispiels halber wird die Amme der Königin Ahmes-Nefretete auf ihrem Sarge als Osiris bezeichnet, im Anfange des Neuen Reiches¹. Wenig später wird die Königin Hatschepsowet, ebenfalls auf den Inschriften ihres Sarges, sogar als Gatte der Isis behandelt². Spätere Zeiten dachten über diese Dinge offenbar schärfer nach und änderten die seltsamen Vorstellungen, ohne doch die Jenseitsmystik für Frauen preiszugeben. Lehrreich sind wieder die Papyrus Rhind. Das Totenbuch der Frau bezeichnet diese einmal als „Hathor, Herrin des Westlandes“, d. h. des Totenreichs. An einer anderen Stelle wird sie wenigstens „eine der schönen Frauen der Herrin der Unterwelt“³.

Natürlich läßt sich die Gleichsetzung des Toten mit Osiris bei einem Untertan noch weniger streng durchführen, als bei einem Könige. So fehlt auch in den Texten aus der Zeit nach dem Alten Reiche alle Folgerichtigkeit der Jenseitsmystik. Nebenher geht die Vorstellung, daß der Tote dem Osiris in der Unterwelt zu dienen hat⁴. Vor allem aber wird darauf Gewicht gelegt, daß jeder Verstorbene vor dem Richterstuhle des Osiris erscheinen muß, damit sein Herz dort gewogen werde. Auch die Königin Makere ist von dieser Verpflichtung nicht ausgenommen: im Museum von Kairo liegt ihr Totenbuch, das in einem schönen Bilde darstellt, wie ihr Herz in Gegenwart des Osiris und seines Höllenhundes untersucht wird. Man gibt ja auch Königen Figuren von „Antwortern“

1) Kurt Sethe, Urkunden der 18. Dynastie I 1, 1905 S. 77f. Nr. 28; Derselbe, Urkunden der 18. Dynastie I bearbeitet und übersetzt 1914 S. 40.

2) Ruspé S. 59.

3) Möller S. 59. 61.

4) Das Totenbuch über

die „Antwortern“: Roeder S. 228.

mit ins Grab, die die Felder des Osiris für den Toten bestellen sollen, wenn er dazu aufgerufen wird¹.

Eine eigentümliche Zwischenform zwischen Gleichsetzung mit Osiris und Nichtgleichsetzung finden wir im ersten der beiden Papyrus Rhind. Da treten die vier Horossöhne (also Osiris' Enkel) für den Toten als ihren Vater ein vor dem Richterstuhle des Osiris²: „Er hat uns nicht Übles getan zu seinen Lebzeiten; wir haben täglich bis zum Rausche getrunken und haben Gans und Fisch gegessen, wie es unser Herz liebt. Wir haben das Gute getrunken und haben tüchtig geschlafen.“ Hier erscheinen die Eingeweide des Toten unter dem Bilde der Horossöhne: man bestattet die Eingeweide ja auch in Krügen, deren Deckel in der späteren Zeit mit den Köpfen der Horossöhne verziert werden³. So ist der Tote zugleich von Osiris getrennt und doch als sein naher Verwandter bezeichnet.

Im ganzen darf man vielleicht sagen, daß die Gleichsetzung des Toten mit Osiris in der Zeit vom Mittleren Reiche an nicht mehr so freudig behauptet wird, wie vorher. Aber sie gilt durchaus als sicher. Wieder erkennt man das aus der Art, in der man sich die Neubelebung des Toten vorstellt: dieselben Mittel werden angewandt, die dem Osiris geholfen haben, auch wenn der Tote nicht König auf Erden war. Im ersten Papyrus Rhind thront über dem Toten, der Osiris gleich auf dem Wasser schwimmt, das Auge des Horos⁴. Gern läßt man auch den Toten getauft werden. Das älteste

1) Wie mir Hans Bonnet mitteilt, fanden sich solche „Antworten“ besonders zahlreich im Grabe Sethos' I. (19. Dynastie). 2) Möller S. 39. 41 (Vignette Taf. 8). Selbst in diesem Zusammenhange wird der Tote Osiris genannt (S. 41)!

3) Die Deckelköpfe der Kanopenkrüge scheinen in der älteren Zeit (vom Mittleren Reiche an) vielfach Porträtähnlichkeit zu erstreben; vgl. etwa den berühmten Kanopenkrug der Königin Teje oder Nefertiti aus der Zeit Amenhoteps IV. Die Köpfe der Horossöhne begegnen auf Kanopenkrügen vom Neuen Reiche an (Mitteilung Bonnets). 4) Möller S. 12 und Taf. 1.

Totenbuch, das die Szene darstellt, scheint das des Juja zu sein, des Schwiegervaters Amenhoteps III. (18. Dynastie: vgl. Abb. 2)¹. Die jüngste Darstellung der Art bringt der erste Papyrus Rhind. Die Beischriften betonen in der älteren Zeit, wenn sie überhaupt auf den Zweck der Taufe eingehen, nur dies, daß die Handlung der Reinheit dienen soll². Nach dem ganzen religionsgeschichtlichen Zusammenhange kann aber kaum zweifelhaft sein, daß die Taufe zugleich wiederbeleben soll³. Deutlich drückt diesen Tatbestand der erste Papyrus Rhind aus⁴. Hier wird das Bild von der Totentaufe erläutert durch den „Spruch vom Reinigen durch Horos und Thot“⁵, in dem der Tote folgendermaßen angeredet wird: „Dich reinigt Horos bei deinem Eintritt in die Totenstadt, um den großen Gott in der Totenstadt zu sehen, indem keinerlei Makel an dir ist. Dich läutert Thot, indem du bekleidet bist mit deinen

1) Theodore M. Davis' excavations: Bibân el molûk. The funeral papyrus of Jouiya. With an introduction by Edouard Naville. 1908 Taf. 18 (auch bei Heinrich Schäfer, Von ägyptischer Kunst, 2. Aufl. 1922 Taf. 43, 2). Vgl. das Totenbuch des Nebseni bei Edouard Naville, Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie I 1886 Taf. CXXIII (Kap. 110). Darnach Abb. 2. Vielleicht ist bedeutsam, daß bei Begräbnissen Libationen vorkommen: ebenda Taf. III (D. a., Kap. 1).

2) Die Beischrift lautet bei Juja: „Viermal herumgehen mit silberner Ranne“ und (bei dem Diener, der Kleider bringt) „Er stellt den Ra zufrieden“; bei Nebseni: „Gereinigt, gereinigt wird (der Schreiber) Nebseni“ und (bei dem Diener) „Bringen der Kleider für den Schreiber Nebseni“.

3) Vgl. Herodot II 90; dazu F. Ll. Griffith in der Zeitschrift für ägyptische Sprache XLVI 1909/10 S. 132ff.; Wilhelm Spiegelberg, ebenda LIII 1917 S. 124f.; Ulrich Wilcken, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts XXXII 1917 S. 202f.: „Zu ‚Gepriesenen‘ wurden u. a. diejenigen, die im Nil ertrunken waren und hiernach göttliche Verehrung genossen . . . Ebenso wie hier die weibliche Ertrunkene zur Isis wird, so wird natürlich der männliche zum Osiris.“ Es wird auch richtig sein, „daß die Apotheose des Antinoos mit seinem Ertrinken im Nil zusammenhängt.“

4) Möller S. 30ff. und Taf. 6. 5) Die Dignette zeigt statt Horos und Thot zwei Anubis, bezeichnenderweise mit betendem (oder segnendem?) Gestus.

Binden, und indem all deine Glieder Salbe haben, indem kein Gottesärgernis an dir ist und keinerlei Fäule an deinem Leibe. Wir reinigen dich mit Wasser, das aus Elephantine kam¹, und mit Natron, das aus Eltab kam, und mit Milch aus Athribis. Deine Seele lebt bei dem Herrn der Luft; dein Leib fügt sich zusammen bei der Seele im Himmel; schön sind deine Glieder bei Wn-nfr“ (d. h. Osiris) usw. So hat denn der Tote dasselbe Schicksal, wie Osiris. Man stellt auch den Augenblick seiner Auferstehung dar, wie bei Osiris. Der erste Papyrus Rhind zeigt in einem seiner Bilder, wie der Tote auf einer Bahre liegt und seine Hände emporreckt; Isis und Osiris (merkwürdigerweise auch die Mumie) befinden sich in der Nähe. Der Text gibt an: so versetze Osiris den Toten unter die Belohnten².

Es zeugt für die Verbreitung solcher Gedanken, daß sie aus dem Kreise des Osiris ohne weiteres in den des Sarapis übergehen. Bekannt sind die Grabreliefs, die den Verstorbenen zeigen, wie ihm von seinen Nachkommen Opfer dargebracht werden. Hier trägt der Tote in einigen Fällen denselben Getreidescheffel auf dem Haupte, mit dem man Sarapis zu schmücken pflegt. Der Tote ist also als Sarapis gedacht³.

Ebenso findet sich die Jenseitsmystik bei den Gläubigen des Abdonis. Auch hier könnte die Frömmigkeit der Osiris-kreise maßgebenden Einfluß ausgeübt haben. Die Beziehungen zwischen Ägypten und Phönikien sind alt. Vor kurzem fand man in Byblos, dem phönikischen Mittelpunkt der Abdonis-verehrung, die Reste einer großen ägyptischen Siedlung. Eine dorthier stammende Alabastervase nennt den Namen des Onnos, des letzten Königs der fünften Dynastie, aus dessen Pyramide die ältesten religiösen Texte Ägyptens stammen⁴.

1) d. h. mit Nilwasser.

2) Möller Taf. 9 und S. 40f.

3) Cumont, Die orientalischen Religionen S. 95. 266. 273.

4) Orientalistische Literaturzeitung XXV 1922 Sp. 39; vgl. Kurt Sethe, Zeitschrift für ägyptische Sprache XLV 1908/9 S. 7ff.

Bezeichnenderweise deuten auch die Sagen von Osiris und Abdonis auf einen Zusammenhang. Osiris' Leichnam in der Lade wird bei Byblos ans Land gespült. Und ein Höhepunkt des alljährlichen Abdonisfestes in Byblos wird erreicht, wenn ein Kopsf aus Ägypten übers Meer angeschwommen kommt¹.

Als einen Hinweis auf Jenseitsmystik in der phönitischen Abdonisverehrung darf man vielleicht eine Aussage des Propheten Hosea werten, aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert. Hosea läßt das Volk Israel sagen: „Wohlan, laßt uns umkehren zu Jahwe! Denn nur er wird uns, wenn er zerfleischt hat, heilen, wenn er verwundet hat, verbinden. Er wird uns nach zwei Tagen (neu) beleben, am dritten Tage uns (wieder) aufrichten, daß wir in seiner Hut (neues) Leben haben“ (6, 1f.). Man ist geneigt, diesen Ausdruck volkstümlicher Hoffnung auf einen Einfluß phönitischen Abdonisglaubens zurückzuführen. In der Tat wäre so das von Hosea gebrauchte Bild am leichtesten verständlich. Dann hätte demnach der Abdonisgläubige die Gewißheit, mit seinem Gotte aufzuerstehen².

Vielleicht läßt sich diese Gewißheit auch bei den griechischen Verehrern des Abdonis annehmen. Die Vasen mit den Bildern der Frauen, die den Abdonis verehren, stammen aus Gräbern³. Und auf Sarkophagen wird der Tod des Abdonis gelegentlich dargestellt.

Mit Abdonis könnte Attis ursächlich zusammenhängen. Die Insel Rhypem, auf der Astarte-Aphrodite und auch Abdonis verehrt ward, kommt als Brücke zwischen Phönitien und Phrygien in Betracht. Man hat sogar eine unmittelbare Verwandtschaft der Namen Abdonis und Attis angenommen⁴.

Attis ist seinen Gläubigen vor allem der Heiland, der aus

1) Plutarch über Isis und Osiris 15; (Lukian?) über die syrische Göttin 7. Dazu Graf Baudissin in Haucks Realencyklopädie XIX 1907 S. 369ff.

2) Vgl. etwa Joh. Hempel, Gebet und Frömmigkeit im Alten Testament 1922 S. 24f.

3) Vgl. etwa W. Fröhner, Collection van Branteghem, Catalogue 1901 Nr. 98 und 99.

4) Cumont bei Pauly-Wissowa II Sp. 2247.

dem Tode zu neuem Leben errettet. Bei den großen Attisfesten¹ klagt die Gemeinde in einer Nacht über den toten Gott, der auf der Bahre liegt. Da macht ihn der Priester bei hellem Lichtscheine wieder lebendig, wohl durch eine wunderbare Salbe. Darauf salbt der Priester auch die einzelnen Eingeweihten, und zwar am Munde, weist sie auf die Auferstehung des Gottes hin und flüstert dazu feierlich:

Seid mutig, Mysten, da der Gott gerettet ist:
so wird auch uns nach vielen Leiden Heil zuteil.

Das Handeln des Priesters und seine Worte können zunächst nur den Sinn haben: die Eingeweihten teilen das Schicksal ihres Gottes, werden ebenfalls unsterblich. So läßt man sich gern (entgegen altgriechischer Sitte) in der Nähe eines Attisheiligtums begraben (der Vergleich mit dem ägyptischen Abydos drängt sich auf)². Auch stellt man Attis gern auf Grabdenkmälern dar³ oder legt kleine Terrakottabilder des Gottes in das Grab⁴.

Endlich ist des Dionysos zu gedenken, den die Griechen gern mit Osiris vergleichen. Dionysos kommt als Geber der Unsterblichkeit um so mehr in Betracht, als sich Mysterien an ihn anknüpfen und die griechischen Mysterien vor allem den Sinn haben, ihren Teilnehmern ewiges Leben zu erwerben. Das muß nicht auf dem Wege der Jenseitsmystik geschehen. In Eleusis spielt der Gedanke kaum eine Rolle, daß der Eingeweihte etwa mit Kora magisch verbunden wird, um mit ihr aus der Unterwelt heraufzukommen oder in der Unterwelt

1) Firmitus Maternus über den Irrtum der heidnischen Religionen 22; Hepding S. 166f. Vgl. Augustin de civitate dei VII 24. 2) Cumont, Die orientalischen Religionen S. 259: „Die phrygischen Epitaphe haben oft den Charakter von Weihinschriften, und die Gräber wurden anscheinend um den Tempel gruppiert.“ 3) Rapp bei Roscher I 1 Sp. 727: „Attis steht hier, meist das eine Bein überschlagend, das Kinn auf die Hand gestützt, dem Zeichen des Nachdenkens und der Trauer, indem sein trauriges Geschick als Vorbild schnellen Dahinstrebens, vielleicht aber auch einer zu hoffenden Auferstehung gefaßt wurde.“ 4) Hepding S. 202.

zu leben. Vielmehr wird der Gläubige von Demeter als Sohn angenommen und dadurch unsterblich. Aber an Dionysos knüpft sich, wenngleich im ganzen wohl selten, Jenseitsmystik an.

Apulejus erzählt von einer Witwe Charite, die sich über den Tod ihres Gatten nicht trösten konnte. Sie stellte Bilder des Toten auf, die ihn als Liber (d. h. als Dionysos) zeigten. Diesen erwies sie göttliche Ehren¹. Ebenso verfuhr der Kaiser Hadrian mit seinem Lieblinge Antinoos. Von diesem gibt es ein überlebensgroßes Standbild mit den Abzeichen des Dionysos. Antinoos trägt einen Efeukranz auf dem Haupte, und der heilige Korb steht neben ihm. Der Thyrsosstab und der Pinienzapfen über der Stirn sind aller Wahrscheinlichkeit nach richtig ergänzt. Der sinnliche, düstere Ausdruck der Mienen paßt sich der Art des Dionysos nicht übel an².

Im ganzen ist's freilich nicht viel, was wir im eigentlich griechischen Gebiete an Jenseitsmystik finden. Der griechischen Art, die sich den Göttern nahe fühlt³, liegt es mehr, schon den Menschen v o r seinem Tode in inniger Verbindung mit den Himmlischen zu denken. So ist ihm, wenn ich das Wort brauchen darf, Diesseitsmystik das Wertvollste⁴.

Diesseitsmystik.

Die Wege der Diesseitsmystik werden denn auch von den Verehrern des Dionysos mit Vorliebe gegangen. Der

1) Apulejus, Metamorphosen VIII 7 Ende. Vgl. Weish. 14, 15: „Durch allzu frühe Trauer bekümmert, hat ein Vater des so schnell dahingerafftten Kindes Bild machen lassen und den damals toten Menschen nunmehr wie einen Gott verehrt und auch für die Untergebenen einen geheimen Kult und Weihen angeordnet.“

2) Wolfgang Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom, 3. Aufl. I 1912 S. 191 f. Nr. 289. Abgebildet z. B. bei Lübke-Pernice, Die Kunst des Altertums, 15. Aufl. 1921 S. 445 Abb. 632. Vgl. auch oben S. 36 Anm. 3.

3) War Jesus Jude? S. 41 ff.

4) Bei diesem Worte „Diesseitsmystik“ muß ich teilweise dieselben Entschuldigungen vorbringen, wie oben S. 29 Anm. 3 für den Begriff „Jenseitsmystik“.

Gott tritt in den Leib derer ein, die ihn verehren (z. B. der Mainaden): so werden sie von Sinnen und gewinnen etwa die Fähigkeit, zu weissagen¹. Schon vor der Geburt besitzt das Dionysoskind die Macht, in allen zu wohnen: wer seine Mutter Semele berührt, wird dadurch des Gottes voll². Für uns ist besonders wichtig, daß in den Dienst dieser Diesseitsmystik gerade auch das eigentümliche Schicksal des Gottes tritt: sein Sterben. Dionysospriesterinnen von Delphoi und Athen, die sog. Thyiaden, gehen im Winter nachts auf den Parnas und schwärmen dort herum im Fackelreigen (darum heißen sie Thyiaden, „die Stürmenden“). Vor allem führen sie „den Überfall des im Walde spielenden Bakchoskindes durch die Titanen vor, die es zerfleischten und seine Glieder teils roh verspeisten, teils in einem Kessel zum Mahle kochten. Diese grelle, grausige Szene, welche Dichtkunst und Malerei, wenn auch unter veränderten Verhältnissen, vielfach beschäftigt hat, konnte durch das Zerreißen von Tieren, etwa Zicklein oder Rehtälbern, nur symbolisch angedeutet werden; doch schreckte man in dem orgiastischen Saumel vor der Omophagia (dem Rohessen) nicht zurück; andere Stücke wurden über dem Feuer gesotten“ usw. Das Ganze ist zunächst eine schauspielerische Wiedergabe des Mythos: so wie die Priesterinnen ein Tier aufgreifen, ward das Dionysoskind von den Titanen überfallen und zerrissen. Und doch ist's nicht nur ein Schauspiel. Kann man sich ein bloßes Schauspiel denken, ohne Zuschauer? Ein schlichtes Spiel würde auch der ganzen Stimmung dieser dionysischen Frömmigkeit widersprechen. Das Tier, das man ergreift, ist ein Stück aus der Welt des Dionysos; ja es ist der Gott selbst. Man verzehrt das Tier: so nimmt man den Gott selbst in sich auf. Man verzehrt es selbst roh: man genießt den Gott, wie er ist³. Natürlich hat alle solche Diesseitsmystik

1) Euripides, Bakchai 300f. Vgl. jetzt Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Griechische Tragödien übersetzt. XIII. Euripides, Die Bakchen 1923.

2) Hans Reifegang, Pneuma Hagion 1922 S. 41. 3) Johannes Schmidt bei Roscher V 1922 Sp. 916ff. (angeführt Sp. 920).

ihre Bedeutung schon für das Leben vor dem Tode. Nicht umsonst führen Mainaden gelegentlich Namen wie Eudaimonia, Eudia, Euthymie, Makaria: Namen, die den Besitz der Seligkeit ausdrücken¹ (und, wenigstens religionspsychologisch, aber auch in den Werken der Kunst, kann man die Mainaden von den geschichtlichen Thyiaden kaum unterscheiden).

Ebenso deutlich tritt uns Diesseitsmystik in der Verehrung des Attis entgegen. Ob sie hier von Anfang an zu Hause ist oder erst durch griechisch-thrakische Einflüsse hereinkam, ist leider kaum zu bestimmen: wir kennen Attis fast nur aus griechisch-römischer Überlieferung. Und schon Euripides deutet an, daß Dionysos und Attis verwandte Geister sind². Jedenfalls ist in geschichtlicher Zeit die Attisverehrung stark auf Diesseitsmystik gestimmt. Es ist wohl schon bedeutsam, daß der Oberpriester der Kybele in Pessinus, aber auch mancher andere Priester dieses Kreises den Namen Attis führt³. Das hat natürlich einen tieferen Sinn, als wenn man etwa (wie das nicht selten vorkommt) dem Sklaven den Namen eines Gottes beilegt⁴. Denn der Priester vollzieht an sich das Schicksal des Gottes: er entmannt sich unter allerhand Qualen⁵. Hier ist der Priester seinem Gotte gleichgesetzt. Lehrreich für diese Gleichsetzung scheint mir das 63. Gedicht des Katull⁶. Es erzählt von einem griechischen Jünglinge, der nach Troas fuhr, wohl um in den Wäldern des Ida zu jagen. Hier ergreift ihn der göttliche Wahnsinn: er entmannt sich und seine Begleiter mit einem Steinmesser und weicht sich so der Kybele. Dann stürmt er in wildem Taumel durch die Wälder. Die

1) Rapp bei Roscher II 2 Sp. 2246; Charlotte Fränkel, Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern (Diss. Bonn 1912); vgl. auch Euripides' Bakchai 66. 73. 2) Bakchai 78f., 127ff. 3) Hepding S. 126, 139ff. 4) Hans Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament III 1a, 2. Aufl. 1919 S. 120. 5) Hepding S. 132 u. ö. (zu S. 163 vgl. jetzt Ernst Maack im Archiv für Religionswissenschaft XXI 1922 S. 252); Cumont bei Pauly-Wissowa VII 1912 Sp. 674ff. 6) Vgl. Hepding S. 140f. Die Übersetzungen nach Max Brod: Klassiker des Altertums, 2. Reihe, 12. Band 1914.

Schilderung ist nicht aus Begeisterung für Rybele geschrieben. Ratull läßt den Jüngling, wie er am nächsten Morgen erwacht, Reue empfinden; er kommt sich vor, wie ein entlaufener Sklave, wie ein Heimatloser; und nur durch einen von der Göttin gesandten Löwen kann er genötigt werden, wieder in Rybeles Wälder zurückzukehren. Die Verachtung des Dichters zeigt sich auch darin, daß er den Jüngling nach seiner Entmannung als Weib behandelt. Beispiels halber wird von dem Löwen erzählt:

at ubi humida albicantis loca litoris adiit
 teneramque vidit Attin prope marmora pelagi,
 facit impetum: illa demens fugit in nemora fera:
 ibi semper omne vitae spatium famula fuit.

Wie er des feuchten Strands weißlich erhellte Gegend betrat,
 Sieht er die Attis zart nah an des Meeres Marmorglanz stehn.
 Da springt er auf sie los. Sie, voll Entsetzen, flieht in den Wald,
 Wo sie von damals an Zeit ihres Lebens Dienerin blieb¹.

Und ausdrücklich bittet Ratull zum Schlusse die Göttin, von ihm abzusehen:

Von meinem Hause fern bleibe, du Hohe, immer dein Jorn,
 Treib' andere zur Wut, andere treib' zu rasender Tat!

Aber den Ton der Attisfrömmigkeit trifft Ratull zweifellos. Da erhebt sich sofort die Frage: von wem redet der Dichter? Von dem Gotte Attis oder von einem seiner Getreuen? Man streitet darüber. Aber der Streit ist müßig: beides ist dasselbe. Vor die gleiche Frage stellt uns die bildende Kunst. Es erhielten sich kleine Figuren, die man gewöhnlich als Bilder des Attis bezeichnet: mit phrygischer Mütze und geschlizten Hosen, die Arme hochgeworfen, gelegentlich in der Stellung eines Tanzenden (Abb. 4). Natürlich kann es sich um Attis selbst handeln. Aber ebensogut um einen Attispriester. Einmal

1) Auch Kallimachos spricht verächtlich von Gallai statt Galloi (Cumont Ep. 674).

hält ein solcher „Attis“ eine Maske über seinen Kopf: das paßt entschieden besser für einen Priester¹. Aber nicht nur die Priester des Attis nehmen an der Diesseitsmystik teil, sondern in gewisser Weise alle Gläubigen. Ich teilte die Worte mit, die der Priester zu den Eingeweihten spricht, wenn er Attis' Auferstehung verkündet². Diese Worte beziehen sich natürlich zunächst darauf, daß die Gläubigen nach ihrem Tode an Attis' Auferstehung Anteil haben. Aber die Fassung ist sehr allgemein: „So wird auch uns nach Leiden Heil zuteil.“ Ist bei „Leiden“ wirklich nur an den Tod zu denken? Ist es aber erlaubt, zu meinen, daß Attis schon während des Erdenlebens von Leiden befreit, dann nimmt der Gläubige auch schon während des Erdenlebens an der Auferstehung des Attis geheimnisvollen Anteil. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme liefern die blutigen Stier- und Widderopfer, die man über dem Gläubigen vollzieht: die Taurobolien und Kriobolien. Das Tier wird geschlachtet auf einem durchlöcherten Bretterboden; darunter, in einer Grube, sitzt der Fromme. „Durch die tausend Ritzen des Holzes“, sagt der Dichter, „rinnt der blutige Tau in die Grube. Der Geweihte bietet sein Haupt all den herabfallenden Tropfen dar, er setzt ihnen seine Kleider und seinen ganzen Körper aus, den sie besudeln. Er beugt sich rücklings, damit sie seine Wangen, seine Ohren, seine Lippen, seine Nase treffen; er beneßt seine Augen mit dem Naß, ja er schont nicht einmal seinen Gaumen, sondern fängt das schwarze Blut mit der Zunge auf und schlürft es gierig“³. Der Sinn der Handlung kann im Rahmen der Attisfrömmigkeit nur dieser sein: der Eingeweihte sitzt in einem Grabe, d. h.

1) Baumeister I S. 226 rechts; *Archaeologia* XXVIII 1, 1839 S. 40 u. Taf. VIII bei S. 46 (darnach Abb. 4); Seemanns Lichtbildanstalt, *Corpus imaginum* I Nr. 14997; Salomon Reinach, *Répertoire de la Statuaire grecque et romaine* II 1897 S. 471f. Ich danke die wichtigsten dieser Hinweise Franz Studniczka. 2) Oben S. 39. 3) Cumont, *Die orientalischen Religionen* S. 79ff. nach Prudentius *Peristephan.* X 1006ff. Vgl. Hepding S. 196ff.

er stirbt mit Attis; das Opferblut, das über ihn rinnt, schenkt ihm neues Leben, macht ihn sündenrein, hilft ihm zur Wiedergeburt schon in diesem Leben: ähnlich wie Attis auferstand. Nun ist der Gläubige „wiedergeboren in Ewigkeit“ (in aeternum renatus) und wird von der Menge als Gott geehrt.

Bei Dionysos und Attis läßt sich die Diesseitsmystik am deutlichsten aufzeigen. Sie kleidet sich zum guten Teile in rauhe, ja rohe Gestalten. Und doch bedeutet sie, wenn man auf ihr Ziel achtet, wohl eine Vergeistigung, die dem griechischen Wesen entspricht. Man erstrebt nicht mehr nur ein äußerliches Fortleben nach dem Tode; sondern man erwartet von dem Gotte geistige Güter bereits in diesem Leben. Einen wertvollen Beleg für solche Vergeistigung hätten wir aus dem Bereiche der Attisfrömmigkeit, wenn wir die Aberkiosinschrift hierher ziehen dürften. Attis gilt als Hirt und wird gern mit dem Hirtenstabe in der Hand dargestellt. In der Grabinschrift des Aberkios von Hieropolis in Phrygien scheint auf Attis' Hirtentätigkeit mit folgenden Worten hingewiesen zu werden: „Mein Name ist Aberkios, der Schüler des heiligen Hirten, der Schafherden weidet auf Bergen und Ebenen, der große Augen hat, die überall (alles) durchdringen. Dieser hat mich gelehrt verlässliches Wissen.“ Hier wird Attis, wenn wir die Worte auf ihn beziehen dürfen, als Hirt geschildert, nicht um eines Mythos willen, sondern weil er Lehrer und Seelsorger ist¹.

Je weiter wir uns von Griechenland entfernen, desto spärlicher tritt uns Diesseitsmystik entgegen: sie ist dem griechischen Geiste besonders geläufig.

Zwar könnte man im Bereiche des Adonis Diesseitsmystik erwarten. Wir finden nämlich bei den Verehrerinnen

1) Über die Aberkiosinschrift zuletzt: Franz Joseph Dölger, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum, Textband 1922 S. 454ff. Um nicht befangen zu erscheinen, gebe ich obige Anführung nach Dölgers Übersetzung (an der punktierten Stelle ist der Text unsicher). Wir scheinen besonders V. 7f. der Deutung auf christliche Verhältnisse zu widerstreben.

der Astarte-Ishtar einen Brauch, der an den Begriff erinnert. Im Buche Jeremia sagen die jüdischen Frauen: „Wenn wir der Himmelkönigin nun (wieder) räuchern und ihr Trankopfer spenden — geschieht es etwa ohne Vorwissen unserer Männer, daß wir ihr Kuchen bereiten, indem wir sie abbilden, und ihr Trankopfer spenden?“ (44, 19). Die Worte „indem wir sie abbilden“ mögen ein späterer Zusatz sein: nicht bestreiten läßt sich, daß eine Überlieferung vorliegt, nach der die Frauen zu Zeiten Bilder der Astarte buken. Der Ursinn des Brauchs war natürlich der: man wollte die Gottheit genießen, um ihr Mana in sich aufzunehmen. Doch ist zur Zeit Jeremias dieser Ursinn bereits verloren gegangen (man opfert ja die Kuchen der Astarte): das zunehmende Distanzgefühl des frommen Morgenlandes litt wohl die allzu grobe Verbindung zwischen Gott und Mensch nicht mehr¹. Sehr unsicher ist schon der Hinweis auf eine Sitte, die beim Adonisfeste in Byblos eine Rolle spielt². Es „wird einmal in jedem Jahre eine große Landestrauer angelegt, und sie begehen die Orgien unter Wehklagen und indem sie sich an die Brust schlagen. Haben sie beides zur Genüge getan, so bringen sie zuerst dem Adonis als Leiche Totenopfer dar. Darauf tragen sie am anderen Tage die Sage vor, daß er lebe, und geleiten ihn an die Luft und scheren sich den Kopf, wie die Ägypter bei dem Tode des Apis. Den Frauen, welche ihr Haar nicht abschneiden wollen, wird folgende Strafe auferlegt. Einen Tag müssen sie aufstehen, um ihre Schönheit feilzubieten; doch ist der Markt Fremden allein geöffnet, und der Erlös wird zu einem Opfer

1) Vgl. Wilhelm Nowak, Lehrbuch der hebräischen Archäologie II 1894 S. 309 („es ist möglich, daß diese Kuchen die Form eines Mondes gehabt haben, wie die der attischen Artemis dargebrachten Mondkuchen“: sollte die Mondform nicht schon eine nachträgliche Milderung darstellen?); Rud. Kittel, Geschichte des Volkes Israel II, 3. Aufl. 1917 S. 608 Anm. 1.

2) (Lukian?) über die syrische Göttin 6; beste Deutung bei Cumont, Die orientalischen Religionen S. 284ff. Die Übersetzung nach Roscher V Sp. 61.

für Aphrodite verwendet.“ Man meint zuweilen, hier einen mystischen Sinn finden zu müssen: die betreffende Frau sei Aphrodite, und der Fremde Adonis. Aber die Deutung scheint unwahrscheinlich: sie wird der Tatsache nicht gerecht, daß es gerade ein Fremder sein muß, dem die Frau sich hingibt. Erst wie die Adonisverehrung nach Griechenland übergreift, nimmt sie einen Zug von Diesseitsmystik an. Ich erwähnte die Vasenbilder, die die Adonisseier der Frauen Athens malen. Eine der Frauen (die etwa von Eros bedient wird) pflegt sich als Aphrodite zu geben: sie ist geschmückt und mehr oder weniger unbekleidet. Sie soll wohl den Gott bewirten und neben seinem Holzbilde Platz nehmen. Ihre Gefährtinnen stellen das Gefolge der Aphrodite dar (am deutlichsten die Frau, die den Vogel Wendehals hüpfen läßt oder mit dem Rade am Faden spielt: beides sind Liebeszauber, die in der Umgebung der Aphrodite nachgewiesen werden können)¹. Dabei handelt sich's nicht um ein bloßes Schauspiel. Die Frauen des Gefolges führen Tänze auf, die man doch wohl als ekstatisch bezeichnen muß: der Kopf wird oft wild zurückgeworfen, und Doppelflöte, Handklappern und Tamburin machen die Musik dazu; das ist dieselbe Kopfhaltung und dieselbe Musik, die uns im dionysischen Tanze oft entgegentritt. Auch der reichlich verwendete Weihrauch mit seinem betäubenden Dufte wird dazu helfen, die Sinne gefangen zu nehmen. So stellen die Frauen wohl nicht nur Aphrodite mit ihren Gefährtinnen vor; sondern sie fühlen sich als Aphrodite und ihre göttlichen Begleiterinnen². Daß die Rolle des Adonis

1) Engelmann bei Roscher II 1 Sp. 772f. (Jynx); Gossen bei Pauly-Wissowa X Sp. 1384ff. (Jynx); dazu die Adonishydria aus Populonia in Florenz bei Ernst Buschor, Griechische Vasenmalerei (Klassische Illustratoren V), 2. Aufl. 1921 S. 211.

2) Ich fuße auf den überzeugenden Darlegungen von Hauser a. a. O., benutze aber zu meiner Darstellung auch die Vasen, die Hauser nicht abbildet. — Vielleicht ist's von hier aus zu verstehen, daß auf dem großen Bilde von Adonis' Tod in Pompeji Aphrodite die Züge der Hausherrin trägt (oben S. 20).

hier von niemandem übernommen wird, erscheint erklärlich: nur Frauen beteiligen sich an der Feier. Im ganzen können wir kaum zweifeln, daß sich Diesseitsmystik an die Verehrung des Adonis in Athen anschließt.

Ähnlich liegen die Dinge bei Osiris. Man könnte meinen, daß sich Diesseitsmystik aus den Schauspielen heraus entwickle, in denen man Szenen aus dem Osirismythos bietet. Aber nachweisen läßt sich das hier ebenso wenig, wie bei den ähnlichen Schauspielen zu Ehren des Bel-Marduk in Babylon. Es ist in beiden Fällen sogar unwahrscheinlich; denn es widerspricht der Eigenart der beiden Religionen. Nur in einem Falle gibt es in der altägyptischen Frömmigkeit etwas wie Diesseitsmystik in Verbindung mit Osiris. Wenn der Pharao seinen Thron besteigt und dadurch zum Gotte wird, wird er unter anderem auch getauft. Wir können das vom Mittleren Reiche bis zur Spätzeit verfolgen¹. Genauer erfahren wir z. B. gelegentlich der Taufe der Hatschepsowet, in der Zeit der achtzehnten Dynastie. Das eine Mal reinigen Amon und Re-Horos vom Horizonte die Prinzessin in ihrer Jugend und sprechen: „Du bist rein mit deinem Ra in deiner großen Würde eines Königs von Ober- und Unterägypten; du lebst.“ Dazu sagt Amon: „Viermal gesprochen²: Rein ist, rein ist Matere³, die von meinem Leibe. Ich gebe dir zu feiern Millionen von sehr vielen Jubiläen als König der beiden Länder und Herr der Lebenden.“ Ähnlich äußert sich dann Re-Horos. Das zweite Mal wird Hatschepsowet (im Zusammenhange der Krönung) von dem Gotte des Westens gereinigt, der dabei die Worte spricht: „Ich reinige dich mit diesem Wasser alles Lebens und Glückes, aller Dauer, aller Gesundheit und Freude, damit du feierst sehr viele Jubiläen

1) Vgl. jetzt Hermann Rees in den Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft (E. V.) XXVIII (1923), 1 S. 23ff. 27. 50. Ferner Reizenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen S. 28.

2) Vgl. die ähnliche Vierzahl bei der Totentaufe: oben S. 36 Anm. 2.

3) Königsname der Hatschepsowet.

wie Re ewiglich.¹ Die Texte zeigen deutlich den Sinn dieser Taufe: sie soll nicht nur Reinheit, sondern ewiges Leben mitteilen (besonders bemerkenswert ist dabei die Erinnerung an die uralte Taufe des Sonnengottes Re, die diesen täglich neu belebt). Wer das Bild betrachtet, das zu der zweiten Szene gehört, empfängt von dem Tatbestande einen besonders deutlichen Eindruck: das Wasser, mit dem die Königin gereinigt wird, kommt aus einem Krüge, der die Form des Schriftzeichens „Leben“ (des sog. Hentelkreuzes) hat; und an Stelle der Tropfen dieses Wassers treten wiederum die Schriftzeichen „Leben“. Man versteht die ganze Handlung wohl am einfachsten so: die Taufe, die nach älterer Anschauung nur an dem toten Könige vollzogen wird, und zwar in der anderen Welt, ist hier in diese Welt vorverlegt. Der Zweck der Handlung ist aber in beiden Fällen derselbe: Beschenkung mit ewigem Leben. Damit ist hier eine gewisse Diesseitsmystik gegeben (allerdings hat der getaufte König kaum das Gefühl, Osiris zu sein). Es ist bemerkenswert, daß die Königs- taufe in der späteren Zeit nicht nur beibehalten, sondern gern dargestellt wird. Beispielshalber gibt es ein Bild der Taufe Ramses' IV. (aus der zwanzigsten Dynastie). Sie wird von Horos und Thot vollzogen, also denselben Göttern, die, nach dem ersten Papyrus Rhind, den Toten taufen. Und die Tropfen bestehen hier abwechselnd aus den Schriftzeichen „Leben“ und „Gesundheit“ (denselben Schriftzeichen, die abwechselnd die Bahre mit dem sprossenden Osiris tragen)². In die griechische Zeit führt eine besonders lehrreiche Darstellung der Krönung des Philippos Arrhidaios († 317). Hier sind nebeneinander gebracht, als Handlungen, die wohl denselben Sinn haben

1) Kurt Sethe, Urkunden der 18. Dynastie I 4, 1906 S. 242. 262f.; derselbe, Urkunden der 18. Dynastie I bearbeitet und übersetzt 1914 S. 112. 121.

2) James Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics I 1908 S. 896 Fig. 4. Über Horos und Thot in dieser Zusammenstellung vgl. jetzt Rees S. 50f.

sollen: die Taufe (und Krönung) des Königs durch Horos und Ihot; die Krönung des knieenden Königs durch Amon; seine Ernährung durch Amonit¹.

Nicht leicht zu beurteilen ist ein eigentümlicher Zauber-
text, der zweimal ähnlich überliefert ist, demotisch und griechisch.
Nach der demotischen Fassung gab Osiris der Isis in einem
Becher Wein von seinem Blute zu trinken, daß sie ihn immer-
dar lieben müsse: daher kommt es, daß Isis den Leichnam des
Osiris unablässig suchte. Der Text wendet das im Sinne eines
Liebeszaubers an: dasselbe Ziel soll auf dieselbe Weise von
dem erreicht werden, der sich des Zaubers bedient. Kürzer
(freilich nicht klarer) drückt den gleichen Gedanken der griechische
Spruch aus. Über einem Kelche soll u. a. folgendes gesprochen
werden: „Du bist Wein und bist nicht Wein, sondern das Ein-
geweihe des Osiris.“ In beiden Fällen besteht ein geheimnis-
voller Zusammenhang zwischen Osiris' Tun und Leiden und
dem des Zaubernenden. Vielleicht erhielt sich hier aus grauer
Vorzeit, wie oft in Zaubertexten, der Rest einer Frömmigkeit,
die einen engeren Zusammenhang zwischen Gott und Mensch
annimmt, als der übliche ägyptische Glaube. Vielleicht aber
müssen wir auch mit griechischem Einflusse rechnen².

Sicher macht sich griechisches Wesen in den Isismysterien
der Kaiserzeit geltend. Hier wird eine Taufe an jedem Gläu-
bigen vollzogen. Es handelt sich dabei doch wohl zunächst um
eine Vorverlegung der alten Totentaufe in diese Welt, also
um eine Verallgemeinerung der Königstaufe: jeder Gläubige
wird schon auf Erden mit dem Sakramente versehen, das dem
Osiris zu neuem Leben verhalf³. Ein Wandel der Zeiten

1) Richard Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien IV 2
(Bd. IX). Außerdem ist hier die Einführung des Königs in den Tempel
des Amon durch Montu und Atum dargestellt.

2) R. Reizenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen S. 55 f. 244 f.

3) Apulejus, Metamorphosen XI 23 usw. Vgl. Martin Dibelius, Die Isisweihe bei Apulejus
(Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist.
Klasse 1917, 4) S. 5 Anm. 2.

macht sich allerdings darin geltend, daß man die Taufe gelegentlich (oder vielleicht richtiger: in bestimmten Fällen) unter den Gesichtspunkt der Askese stellt: sie wird z. B. während des Winters im eisigen Tiber vollzogen und mit anderen Bußübungen verbunden¹. Griechisch ist es wohl auch, wenn der Gläubige, der die Isisweihe empfangt, das Osirisgewand anlegt und von der Gemeinde angebetet wird, wie eine Statue des Gottes.

IV. Jesús.



Wir suchten die sterbenden und auferstehenden Götter kennenzulernen, ohne jeden Seitenblick auf die neutestamentliche Überlieferung. Desto unbefangener können wir nun an die Vergleichung herantreten.

Die Verwandtschaft.

Einzelne Berührungspunkte zwischen der evangelischen Geschichte und der Erzählung von sterbenden und auferstehenden Göttern fallen sofort auf. Maria von Magdala sucht den Leichnam Jesu (Jo. 20, 1 ff.). Isis sucht den Leichnam des Osiris. Bei den Osirisfesten wird gerade dies Suchen betont: man stellt es in einer Art Schauspiel dar, und wenn man Osiris gefunden hat, ruft man laut: „Wir haben ihn gefunden! Wir freuen uns zusammen!“² Am meisten häufen sich einzelne Berührungspunkte, wenn wir die Geschichte des Bel-Marduk heranziehen³. Doch hat es kaum viel Wert, einzelne Punkte

1) Juvenal VI 522 ff.; s. u.
liturgie, 2. Aufl. 1910 S. 216.

2) Albrecht Dieterich, Eine Mithras-

3) Oben S. 9 f. — Man könnte hier weiter an das persisch-babylonische Sataiafest erinnern (s. zuletzt Herrmann bei Pauly-Wissowa 2. Reihe I 1920 Sp. 1769 f.). Da wird ein zum Tode

zu vergleichen. Wenn man ausgedehnte Erzählungsstoffe nebeneinander stellt, ergeben sich wohl immer gewisse einzelne Ähnlichkeiten: besonders dann, wenn der Gegenstand irgendwie verwandt ist (das Altertum liebt zudem typische Erzählungsformen). Die Ähnlichkeiten können sozusagen zufällig sein, d. h. nicht durch irgendeine Überlieferungsverkettung bedingt. Die Geschichten von Jesus und Bel-Marduk haben manches gemeinsam, was bei jedem alten Gerichtsverfahren vorkommt, oder leicht vorkommen kann. Ein solcher Tatbestand trägt dann nicht den Schluß, daß die beiden Überlieferungsreihen ursächlich verbunden sind. Die Ähnlichkeiten können aber auch auf irgendeiner Abhängigkeit beruhen. Hierher würde ich den Speerstich in der Geschichte Jesu (Jo. 19, 34) und in der Bel-Marduks zählen, wenn der Text der babylonischen Überlieferung nicht gerade an der Stelle unsicher wäre¹. Die Entscheidung ist in solchen Fällen oft schwer, oft unmöglich. Aber was liegt schließlich daran? Auch wenn öfters eine Entscheidung im Sinne der Abhängigkeit gefällt werden muß: man darf niemals aus einzelnen Abhängigkeiten schließen, daß die gesamten Stoffe zusammenhängen.

Freilich gibt es, wenn man das Neue Testament und die sterbenden und auferstehenden Götter vergleicht, eine Ähnlichkeit, die nicht als vereinzelt und zufällig angesehen werden kann. Die beiden Frömmigkeitsformen, die ich als Jenseits- und Diesseitsmystik bezeichnete, lehren im Neuen Testamente wieder.

Zunächst die Jenseitsmystik. Der Jude, wenigstens soweit er Pharisäer oder von Pharisäern beeinflusst ist, glaubt an die Auferstehung der Toten, weil sie ihm ein heilsnotwendiges

verurteilter Verbrecher als König geehrt, dann aber hingerichtet. Dieser Spottkönig ist wohl Abbild eines sterbenden und auferstehenden Gottes. Vgl. Mt. 27, 27 ff. u. Par. 1) „Eine Frau [wischt] das vergossene Herzblut (Bels?) [ab], das, wie es scheint, von einem herausgezogenen [Speer] herrührte“: Zimmern S. 12.

Dogma ist: „Dies sind die, die keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben: Wer sagt: Es gibt keine Auferstehung der Toten, und: Das Gesetz ist nicht von Gott, und der Freidenker.“¹ Paulus dagegen begründet: wir stehen auf, weil Christus auferstand. So schon in einem Briefe, der zu den ältesten erhaltenen gehört, wenn er nicht überhaupt der älteste ist, im ersten Thessalonicherbriefe: „Glauben wir, daß Jesus gestorben und auferstanden ist — nun so wird ja Gott auch durch Jesus die Entschlafenen herbeibringen, mit ihm“ (4, 14). Das berühmte fünfzehnte Kapitel des ersten Korintherbriefes will den Korinthern Wirklichkeit und Art der Totenaufstehung beweisen; der grundlegende Gedanke ist wieder, daß das Schicksal des Christen an das des Christus gebunden ist. „Nun ist aber Christus auferweckt von den Toten als Erstling der Entschlafenen. Denn nachdem der Tod kam durch einen Menschen, kommt auch die Auferstehung von den Toten durch einen Menschen. Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle zum Leben kommen“ (15, 20ff.). Das sind die Gedankenformen, die uns vor allem in der Osirisreligion entgegen-traten².

Aber auch Diesseitsmystik knüpft sich bei Paulus an die Person Jesu an. Das kann in allgemeiner Fassung geschehen, ohne einen deutlichen Hinweis auf ein bestimmtes einzelnes Erlebnis des Paulus. „Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe jetzt nicht als ich selbst; es lebt in mir Christus³. Sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich hingegeben hat“ (Gal. 2, 19f.). Lehrreicher (weil anschaulicher)

1) Sanhedrin X 1. 2) Die Frage, wie Nichtchristen auferstehen, beschäftigt Paulus wenig: das ist ja keine Auferstehung zum Leben. Vgl. 1. Kor. 15, 23f. 3) Wolfgang Schanze (Das Neue Testament schallanalytisch untersucht, 1. Stück, 2. Aufl. 1919 S. 4) wird recht haben, wenn er die Worte „Ich lebe jetzt nicht als ich selbst; es lebt in mir Christus“ als metrische Anführung auffaßt. Dann greift Paulus also hier (wie Röm. 6, 3 mit „Wisset ihr nicht“) auf (heidenchristliche) Überlieferung zurück.

sind für uns die Stellen, an denen bestimmte Erlebnisse des Christen in diesem Leben in geheimnisvolle Verbindung gebracht werden mit Ereignissen des Lebens Jesu. So am deutlichsten im Römerbriefe: „Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? So sind wir also mit ihm durch die Taufe auf den Tod begraben worden, damit, wie Christus von den Toten auferweckt ward durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen“ (6, 3f.). Eine eindrucksvolle Stelle: für „sterben“ setzt Paulus das stärkere, anschaulichere „begraben werden“, und mit dem einleitenden „wisset ihr nicht“ erinnert er die ihm unbekannte Römergemeinde daran, daß sie den Gedankengang sicherlich schon kennt. So überrascht es nicht, daß wir Ähnliches bei Paulus auch später finden. Er schreibt an die Kolosser: „Ihr wurdet mit Christus begraben in der Taufe, in dem ihr auch auferweckt wurdet durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes, der ihn von den Toten erweckt hat“ (2, 12). Das Untertauchen bei der Taufe ist also ein Sterben und Begrabenwerden; wer aus dem Taufwasser emportaucht, wird zu neuem Leben auferweckt; dieser Tod und diese Auferstehung übertragen uns Kräfte, die von Jesu Tod und Auferstehung ausgehen. Das sind wieder Gedankenformen, die wir schon kennen; vor allem aus den Kreisen der Dionysos- und Attisverehrer (die Bluttaufe der Attismysterien gibt die genaueste Parallele). Hier gewinnt auch eine Einzelheit Bedeutung. Paulus schildert einmal den Sinn der Taufe mit dem Bilde: „Soviel euer auf Christus getauft sind, habt ihr Christus angezogen“ (Gal. 3, 27). Das für uns so seltsame Gleichnis erhält erst Leben, wenn wir uns der Isismysterien erinnern: der eben Eingeweihte wird durch ein Gewand, das er anlegt, zu Osiris.

Auch die Heidenchristen feierten, wie es scheint, frühzeitig ein Passafest (1. Kor. 5, 7 vgl. 16, 8). Erinnerte man sich dabei in derselben Weise des Todes Jesu, wie die Attisverehrer

des Todes des Attis gedachten: der Gott ist gerettet, und seine Rettung geht auf uns über?

Vor schnellem Urteile bewahrt folgende Feststellung. Wir können Jenseits- und Diesseitsmystik bei Paulus nachweisen, also auf heidenchristlichem Boden. Vielleicht kommen wir sogar zurück bis zu den ältesten heidenchristlichen Gemeinden. Auf dem Gebiete des Judenthums fehlt beides. Es fehlt also vor allem in den Überlieferungen, die in den drei ersten Evangelien vorliegen. Gewiß wird auch hier Jesu Tod und Auferstehung betont. Man beachte, wie auch Matthäus den Tod unterstreicht durch allerhand Wunder: Finsternis, Zerreißen des Tempelvorhangs, Erdbeben, Öffnung der Gräber (27, 45ff.); wie Matthäus weiter die Auferstehung hervorhebt, indem er von besonders großen Worten des Auferstandenen berichtet (28, 18ff.). Aber der Tod Jesu gilt, wenn man überhaupt über seine Bedeutung nachdenkt, vor allem als Opfertod (so im Spruche vom Lösegeld für viele Mt. 20, 28 und in den Einsetzungsworten des Abendmahls 26, 26ff.). Und die Auferstehung hat vorzugsweise die Bedeutung, die Jünger zum Glauben zurückzurufen und zu neuem, weltweisem Dienste. Beide Gesichtspunkte sind den Sagen vom sterbenden und auferstehenden Gotte, wie es scheint, fremd. Dafür fehlt in den drei ersten Evangelien ganz der Gedankengang: wir stehen auf, weil Jesus auferstand. Man könnte höchstens versuchen, hier die Geschichte von der Bitte der Zebedäusöhne anzuführen. Da sagt Jesus zu den Brüdern Jakobus und Johannes: „Den Kelch, den ich trinke, sollt ihr trinken, und mit der Taufe, mit der ich getauft werde, sollt ihr getauft werden“ (Mt. 10, 39). Aber diese Worte bedeuten schwerlich etwas anderes, als daß die beiden Jünger eines gewaltsamen Todes sterben werden, wie ihr Meister: über den Sinn dieses Todes ist damit nichts gesagt, und das Wort „Taufe“ ist in dem Zusammenhange ein schlichtes Bild für Todesnot, kein Hinweis auf ein Sakrament.

Es ist kein Zufall, daß die Vorstellung vom Mitleiden und Mitauferstehen bei den Judenchristen fehlt. Man darf den Geltungsbereich und die Zugkraft solcher Gestalten, wie des Osiris, nicht überschätzen. Es wurde darauf hingewiesen, daß die Griechen als scharfe Denker nicht gern an sterbende und auferstehende Götter glauben. Ebenso läßt sich aber zeigen, daß der Mythos im Judentume niemals recht festen Fuß faßt. Die Juden haben ja frühzeitig gelernt, sich religiös abzusperren und besonders ihren Gottesglauben frei zu halten von fremden Einflüssen (am ehesten übernehmen sie ausländisches Gut für die Bildersprache der Zukunftssehnsucht). Im Falle unseres Mythos ist die ablehnende Haltung des Judentums besonders verständlich. Soweit der Mythos ein Naturmythos ist, muß er dem Juden unerträglich dünken: denn sein Gott steht über der Natur. Soweit aber der Mythos vergeistigt wird, ist er dem Juden fremd; denn alle Vergeistigung führt zu Erlösungsgedanken, und solche widerstreben leicht der jüdischen Frömmigkeit. Einige Einzelnachweise, die aufs Alte Testament zurückgreifen, mögen nützlich sein. Im achten Jahrhundert vor Christus leben im israelitischen Volke Auferstehungshoffnungen, die wohl mit dem phönizischen Adonis zusammenhängen: aber die Art des Zusammenhangs ist unsicher (Hos. 6, 1f.). Wenige Jahrzehnte später spielt Jesaja ein oder mehrere Male auf Adonisgärtchen an: es ist aber unsicher, ob man daraus schließen darf, daß es viel Adonisverehrer in Juda gab (1, 30; 17, 10f.). Im Jahre 591 vor Christus schreibt Ezechiel: „Dann brachte er mich an den Eingang des Tores des Jahwetempels, das nach Norden zu liegt, und siehe! da saßen Frauen, die den Tamuz beweinten.“ Der Prophet tritt dagegen auf (8, 14f.)¹. Vielleicht ist der Knecht Jahwes, der im zweiten Jesajabuche so anschaulich geschildert wird, eine Tamuzgestalt. Sicher läßt sich freilich nicht einmal erweisen, ob mit dem Knechte

1) Graf Vaudissin in Haucks Realencyklopädie 3. Aufl. XIX S. 336f. Vgl. übrigens Sach. 12, 11; Dan. 11, 37; 2. Matt. 12, 26; auch Jes. 14.

Jahwes ein einzelner Mensch gekennzeichnet werden soll. Dann sind wir aber von dem Mythos der Osiris, Adonis, Attis hier in jedem Falle ziemlich entfernt. So redet denn auch das Judentum der Zeit Jesu kaum von einem Leiden und Auferstehen des Messias; am wenigsten von einem Leiden und Auferstehen, das anderen zugute kommt¹. Die Rabbinen stellen zuweilen, sozusagen amtlich, die Mittel zusammen, die dem frommen Juden das Heil erwerben. „Sünd- und Schuldopfer wegen gewiß begangener Sünden schaffen Sühnung; Tod und Versöhnungstag sühnen in Verbindung mit Buße; die Buße schafft Sühne von leichten Vergehen, gegen Gebote und Verbote; für schwere Vergehen wirkt sie Aufschub, bis der Versöhnungstag kommt und die Sühnung bringt“². „Es gibt vier verschiedene Klassen von Sühnebedürftigen. Wer ein Gebot übertritt und Buße tut, der weicht nicht eher, bis daß man ihm verziehen (d. h. er erfährt sofort Vergebung). Wer wider ein Verbot gehandelt und Buße tut, dessen Buße bleibt in der Schwebe, und der Versöhnungstag schafft Sühne. Wenn einer gegen ein mit Ausrottung oder gerichtlicher Todesstrafe belegtes Verbot handelt und Buße tut, so bleiben die Buße und der Versöhnungstag in der Schwebe, und Leiden bringen die Sühne. Wenn aber durch einen der Name Gottes entweiht worden ist, da hat weder die Buße Kraft, in der Schwebe zu bleiben (d. h. Aufschub zu erwirken), noch der Versöhnungstag, zu sühnen; sondern Buße und Versöhnungstag sühnen ein Drittel, Leiden an den anderen Tagen des Jahres sühnen ein Drittel, und der Tod vollendet die Rei-

1) Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 4. Aufl. 1907 S. 648 ff.; Wilhelm Boussset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1906 S. 264 ff. („In neutestamentlicher Zeit aber muß die Idee eines leidenden und sterbenden Messias, wenn sie überhaupt früher vorhanden war, gänzlich verschollen gewesen sein.“)

2) Toma 8, 8; Johannes Meinhold, Toma, in G. Beer und O. Holzmänn, Mischna II 5, 1913, S. 71 ff. Vgl. Tos. Toma 5, 5.

nigung“¹. Das sind sehr genaue Erwägungen: desto bezeichnender, daß der Messias als Heiland oder gar leidender Heiland nicht in Betracht gezogen wird! Unter diesen Umständen ist es kein Wunder, daß die Jünger Jesu von einem bevorstehenden Leiden des Messias nichts hören mögen. Die erste deutliche Ankündigung dieser Art schildert Matthäus folgendermaßen. „Von da an begann Jesus seinen Jüngern darzulegen, daß er müsse nach Jerusalem ziehen und viel leiden und getötet werden und am dritten Tage auferweckt werden. Und Petrus zog ihn an sich und begann ihn zu schelten und sagte: Das verhöte Gott, Herr, das darf dir nimmermehr widerfahren.“ Und diese Worte des Petrus empfindet Jesus als Versuchung: „Er aber wandte sich und sagte zu Petrus: Weiche hinter mich, Satan; du bist mir ein Argernis; du denkst nicht, was Gott anstellt, sondern was den Menschen“ (16, 21 ff.). Bei der zweiten Leidensweisagung verstehen die Jünger Jesu Worte nicht, fürchten sich nur, ihn zu fragen (Mt. 9, 32). Vor einer dritten Leidensweisagung, die Jesus auf dem Wege nach Jerusalem spricht, stehen die Worte, die wohl über das Ganze den Schleier des Geheimnisses breiten sollen: „Jesus ging den Jüngern voran; es überwältigte sie; die aber nachfolgten, taten es in Furcht“ (Mt. 10, 32). So darf man kaum sagen, daß der Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gotte auf das jüdische Messiasdogma eingewirkt hätte. Im abessinischen Henochbuche ist der Messias Gott, stirbt aber nicht². Im vierten Esrabuche stirbt der Messias, aber nicht als Gott: auf seine Auferstehung wird kein Gewicht gelegt³. Erst nach den Tagen Jesu gewinnt ein sterbender und auferstehender Gott für altjüdisches Land Bedeutung, aber kaum für Juden. Hieronymus erzählt, in einem Haine in Bethlehem werde

1) Eof. Joma 5, 6 — 8 (R. Ismael; ich benütze dankbar eine Übersetzung Paul Levertoffs). Vgl. Jakob Winter und Aug. Wünsche, *Mechilta* 1909 S. 214; b. Joma 86a; *Alboth de Rabbi Nathan* 29, 8 (Raim Pollak, *Rabbi Nathans System der Ethik und Moral* 1905 S. 104f.). 2) *Abess. Henoch* 46, 1f. usw. 3) 4. *Ezra* III 5, 4 Violet.

Adonis oder Tamuz verehrt. Er bemerkt aber ausdrücklich, das gelte nur für die Zeit zwischen Hadrian († 138) und Konstantin: also für die Zeit nach dem Aufstande des Bar Kochba (132—5), als Palästina mehr und mehr aus einem jüdischen ein heidnisches Land wurde, und vor der Begünstigung des Christentums durch Konstantin. In Hieronymus' Zeitangabe liegt also wohl ein Beweis für die Richtigkeit unserer Gesamtanschauung¹.

So dürfte es kein Zufall sein, daß wir in den drei ersten Evangelien, also in wesentlich judenchristlicher Überlieferung, keinen Einfluß der sterbenden und auferstehenden Götter bemerken. Das bedeutet: der ältesten neutestamentlichen Überlieferung steht der Mythos als eine fremde Größe gegenüber.

Die Unterschiede.

Aber auch was das Heidenchristentum betrifft, gilt es, hier Zurückhaltung zu üben.

Wir finden bei Paulus den Gedanken, daß wir mit Christus sterben und auferstehen. Aber die Frömmigkeit, die man den sterbenden und auferstehenden Göttern entgegenbringt, geht nie in dem Gaze auf, daß sie Erlöser sind. Diese Götter sind und bleiben zunächst Naturgötter. Dionysos erfüllt die Mainaden mit seinem Geiste und trägt doch den Thyrsosstab und den Kranz von Weinlaub. Adonis wird von den Frauen Athens in mystischer Weise gefeiert, aber doch auch mit einem Adonisgärtchen. Ist Jesus ein Naturgott? Die Frage aufwerfen, heißt sie verneinen.

Bei Paulus wird gelegentlich angedeutet, daß Jesu Erlösungswerk Bedeutung hat für die ganze Welt. „Das sehnstüchtige Harren der Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Eöhne Gottes“ usw. (Rö. 8, 19ff.). Anders ausgedrückt: „Alles ist durch Christus und auf ihn hin geschaffen“ (Kol. 1, 16).

1) 49. Brief, an Paulin, IV S. 564 Martianay. Hieronymus starb 420. Vgl. Graf Baudissin a. a. O. S. 351. 374.

Das sind Gedanken, die Paulus nicht häufig äußert. Sie sollen auch schwerlich die Grundlage des Werkes Jesu angeben, sondern seine äußerste Grenze. Religionsgeschichtlich kann man sie wohl nur verstehen als ein Fortwirken der alttestamentlichen Anschauung: der Messias werde den Frieden im Tierreiche wieder herstellen (Jes. 11, 1ff.). Diese Anschauung wird ja allem Anscheine nach schon von Markus angedeutet, wenn er in seinem Berichte über die Versuchung Jesu den Satz bringt: Jesus „war bei den wilden Tieren“ (1, 13). Niemals wird in solchen Zusammenhängen von den Christen behauptet, daß Jesus irgendwie die naturhafte Lebenskraft der Welt sei. Wohl gilt er als Mittler der Schöpfung (so schon 1. Kor. 8, 6: „es gibt doch für uns nur Einen Gott, den Vater, den Schöpfer aller Dinge, der unser Ziel ist, und Einen Herrn Jesus Christus, den Mittler aller Dinge, der auch unser Mittler ist“). Aber die Christen (wie bereits die Juden) pflegen zwischen Gott und dem Messias einerseits, der Natur andererseits scharf zu trennen. Das verdient um so mehr Beachtung, als das Urchristentum (wie jede lebhafteste Frömmigkeit) ein außergewöhnliches Empfinden für die Schönheit der Natur besitzt. Auch der Heidenchrist Lukas überliefert das Wort Jesu: „Achtet auf die Lilien, wie sie nicht spinnen, nicht weben: ich sage euch aber, auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit war nicht angetan, wie eine von ihnen. Wenn aber Gott das Gras auf dem Felde, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, also bekleidet, wie viel mehr euch, ihr Kleingläubigen!“ (12, 27f.). Das ist ein Urteil über Unkraut: und was gilt der Name Salomos in jener Zeit!

Allerdings finden sich in der mehr oder minder heidenchristlichen Überlieferung von Jesus Stellen, die ihn in eine engere Verbindung mit der Natur zu bringen scheinen. Ich nenne die zwei wichtigsten. Die eine bietet das Eigengut des dritten Evangeliums. Jesus sagt zu den klagenden Frauen Jerusalems: „Wenn man das am grünen Holze tut, was soll

am dürren werden?“ Das ist ein Bild, das von ferne an die babylonischen Samuzpsalmen erinnert (23, 31). Und bei Johannes findet sich der Spruch Jesu: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und abstirbt, bleibt es eben ein Korn; wenn es aber abstirbt, bringt es viele Frucht“ (12, 24). Beide Worte können jedoch nicht beweisen, daß Jesus ursprünglich eine Naturkraft bedeutet: auch ganz abgesehen davon, daß man das grundlegende Verständnis Jesu nicht auf zwei vereinzelte Aussagen jüngerer Überlieferung aufbauen darf. In dem Lukasworte wird Jesus mit dem grünen Holze verglichen: daß er verdorrt (wie Samuz), steht nicht da. In dem Johannes-spruche ist ein Bild verwandt, das ähnlich auch den Rabbinen geläufig ist, wenn sie das Wesen des Todes erläutern. Im Talmud fragt die Königin Kleopatra den Rabbi Meir: „Werden die Toten nackt auferstehen oder mit den Gewändern?“ Der Rabbi antwortet: „Wenn ein Weizenkorn, das nackt begraben wird, in viele Gewänder gehüllt hervorkommt, um wie viel mehr die Frommen, die in ihren Gewändern begraben werden“¹. So bedeuten die beiden Sprüche keineswegs eine Verquickung Jesu mit der Natur².

Mit der Naturgebundenheit der sterbenden und auferstehenden Götter hängt wohl zusammen, daß sie nie ohne Göttin vorkommen: sei es nun, daß die Göttin als Mutter, oder daß sie als Geliebte angesehen wird. Neben den zeugenden oder erzeugten Gott tritt die gebärende Göttin. In der griechisch-römischen Zeit kann man sogar beobachten, daß die Göttin

1) B. Sanhedrin 90b; vgl. 1. Kor. 15, 36ff.

2) Übrigens kann auch von einer astralen Bedeutung Jesu in der ältesten Überlieferung kaum die Rede sein. Mt. 2, 1ff. hängt einfach mit 4. Mo. 24, 17 zusammen. Jo. 3, 30 ist mir zweifelhaft, ob von Anfang an an das Länger- und Kürzerwerden der Tage gedacht ist. Allerdings: Offb. 12, 1ff., in der wunderbaren Erzählung von der Geburt des Messias, ist der astrale Sinn deutlich: die Mutter wird hier als Himmelstönigin vorgestellt. Aber wo fände sich dergleichen in der älteren evangelischen Überlieferung? (Anders Arthur Drews, Das Markusevangelium 1921).

stärker betont wird. Adonis und Attis haben ja von Anfang an geringere Bedeutung, als Aphrodite und Kybele. Aber Isis spielt in Ägypten neben Osiris eine geringe Rolle. Erst seit der Ptolemäerzeit bekommt sie eigene Tempel, und nun überflügelt sie bald den Osiris und Sarapis¹. Nur im Kreise des Dionysos läßt sich das stärkere Hervortreten einer Göttin nicht feststellen. Vielleicht, weil da nicht nur Eine Göttin in Betracht kam: neben Ariadne war mindestens mit Semele zu rechnen. So konnte hier die Vorliebe des Hellenismus für das Weibliche sich nicht recht auswirken².

Bezeichnenderweise kann im Neuen Testamente von einer Göttin neben Jesus nicht die Rede sein. Das Judentum hat gar kein Wort für „Göttin“: so fern liegt ihm der Begriff. In judenchristlichen Kreisen beachtet man natürlich, daß das hebräische und aramäische Wort für „Geist“ meist weiblichen Geschlechtes ist. So überliefert das Hebräerevangelium ein Wort Jesu: „Eben ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich nach dem hohen Berge Tabor.“ Aber die Menschen im Morgenlande lieben eine bilderreiche Sprache. Hier liegt nur ein Bild vor: mehr in der Wendung zu sehen, wird schon durch die Rolle verwehrt, die der Geist neben Maria in der Geburtsgeschichte spielt (Mt. 1, 20 usw.). Und das griechische Wort für „Geist“ macht die Vorstellung vom Geiste als der Mutter sofort schwierig. Zudem wird ja der Geist in der ältesten Überlieferung von Jesus vergleichsweise selten genannt. Eher könnte man daran erinnern, daß Maria von Magdala den Leichnam Jesu sucht, wie Isis den des Osiris. Nur ist diese Maria keine Gestalt, die in der evangelischen Überlieferung stärker hervortritt

1) Wilden, Urkunden der Ptolemäerzeit I 1 S. 29.

2) Ein Grund für die Bevorzugung der Göttin in der späteren Zeit ist oben schon angedeutet. Daneben ist zu beachten, daß die Frauen des Hellenismus und der Römerzeit sich mehr und mehr emanzipierten und damit auch nach eigener Frömmigkeit strebten: die Verehrung einer Göttin schien dann besonders empfehlenswert.

(Jo. 20, 1 ff.). Und Jesus steht außerhalb aller Erotik. Am leichtesten, sollte man meinen, sei in der Mutter Jesu Maria die neben dem Gotte thronende Göttin zu erkennen. Aber auch sie ist für das Bewußtsein des Urchristentums alles eher, als eine Verwandte der Isis oder der Aphrodite. Der älteste Berichterstatter, Markus, erzählt von ihr, daß sie sich Jesu einst bemächtigen wollte, in Gemeinschaft mit ihren anderen Söhnen: sie waren der Meinung, Jesus sei von Sinnen (3, 21)¹. Matthäus erzählt wohl die Geschichte von der wunderbaren Geburt. Jedoch ist der Vater Jesu die handelnde Persönlichkeit in der ganzen Kindheitsgeschichte. Ihm erscheint der Engel, und er gibt dem Kinde den Namen (1, 18 ff.). Erst bei Lukas und Johannes tritt Maria deutlicher hervor. Lukas erzählt die Kindheitsgeschichten vom Standpunkte Marias aus². Und Johannes erwähnt, daß die Mutter Jesu den Mut aufbringt, sich in der Nähe des Gekreuzigten aufzuhalten (19, 25 ff.)³. Aber es fehlt nicht an Gegeninstanzen, die vor schnellen Schlüssen bewahren. Bei Lukas wird einmal von einer unbekannten Frau Jesu Mutter selig gepriesen. Das ist eine übliche Huldigung im Morgenlande⁴. Jesus weist sie wenigstens halb zurück: „Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren“ (11, 27 f.). Und Johannes bringt, in der Geschichte von der Hochzeit zu Kana, das harte Wort Jesu: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ In der Ursprache klingen die Worte milder. Aber die übliche Anrede des Sohnes an die Mutter stellen sie gewiß nicht dar (2, 4). So kann auch in den jüngeren Schriften des Neuen Testaments von Marienverehrung kaum die Rede sein. Solche setzt erst mit Irenäus von Lyon ein, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts:

1) Die Stelle empfängt Licht durch 3, 31 ff. Vgl. Mt. 12, 46 ff.

2) Die Tatsache verliert nicht an Gewicht, wenn man das Magnificat (1, 46 ff.) mit alten Zeugen der Elisabeth beilegt. — AG. 1, 14 nennt Maria als Mitglied der Urgemeinde.

3) Auch der Vergleich von Jo. 7, 3 ff. mit Mt. 3, 21 und 31 ff. ist lehrreich.

4) Lt. 1, 42; Abboth 2, 11 (8); syr. Bar.-Offb. 54, 10.

aber nicht, weil der Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gotte sich geltend macht; sondern das in der Alten Welt so beliebte Denken in Analogien wirkt sich aus: neben die Parallele Adam—Christus stellt man die andere Eva—Maria, und Maria gewinnt so Anteil am Erlösungswerke ihres Sohnes: „Was Eva als Jungfrau durch ihren Unglauben band, das löste Maria als Jungfrau durch ihren Glauben“¹. Besonders wichtig ist, daß keiner der neutestamentlichen Evangelisten etwas von einer Erscheinung des Auferstandenen vor seiner Mutter erzählt; auch nicht Paulus, der den ältesten und in gewisser Weise vollständigsten Bericht über die Erscheinungen gibt (1. Kor. 15, 5ff.). Erst die spätere Legende holt das Versäumnis nach.² Anders der Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gotte. Isis steht dem wiedererwachten Osiris bei. Atthis wird von Rybele auf ihren Triumphwagen gerufen. So kommt im Neuen Testamente eine Muttergöttin nicht vor³.

Die Entfernung der neutestamentlichen Erzählung von allem Naturmythos hat eine außerordentliche Bedeutung. Hier ist die Bahn frei für eine enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit. Eine solche Verbindung finden wir allerdings auch bei den sterbenden und auferstehenden

1) Jrenäus, Hauptwerk III 22, 4 vgl. V 19, 1. 2) Walter Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen 1909 S. 263. 3) Graf Baudissin, Adonis und Esmun S. 522 urteilt: „Das Bild der Pietà geht wohl in der Komposition auf abendländische Darstellungen des toten Adonis im Schoße der Aphrodite zurück.“ Das ist unmöglich. Die christlichen Pietätdarstellungen beginnen im Mittelalter und verdanken (wie mich Heinrich Böhmer belehrt) ihr Dasein der sog. retrospektiven Mystik. Übrigens ist, wenn ich recht sehe, Adonis im Schoße der Aphrodite nie tot, sondern liegt im Sterben. Eher ist es kunstgeschichtlich erlaubt, neben die Madonna mit dem Jesuskinde die Göttin Isis mit dem Horosknaben zu stellen: W. Drexler bei Roscher II 1 Sp. 504ff., vgl. 428ff.; G. Roeder bei Pauly-Wissowa IX Sp. 2125. Die Geschichte des Bildes der Mutter mit dem Kinde ist leider noch nicht geschrieben. — Aus dem Kulte der Isis (wie aus den anderen Mysterien) ging natürlich mancherlei in die alte Kirche hinüber. Davon in einem späteren Hefte der Sammlung.

Göttern, aber meist nur, so weit Jenseits- oder Diesseitsmystik sich an sie anschließen, und nie in so reiner Form, wie im Urchristentum.

Eines allerdings ist nicht zu verkennen: der Glaube an sterbende und auferstehende Götter führt mit Notwendigkeit, auch wenn er sich auf Naturdienst beschränkt, zu einer bestimmten Zusammensetzung der Gesellschaft, die die Götter verehrt. Weil mit dem Gotte regelmäßig eine Göttin verbunden ist, kann man Frauen von diesem Gottesdienste nicht ausschließen: sie müssen hier, auch wenn die sonstige Sitte entgegensteht, den Männern einigermaßen gleichgestellt werden und gewinnen im Kult leicht ein Übergewicht (Frauen beklagen den Samuz Ez. 8, 14f. usw.). Wo Ekstatisches hereinspielt, wie bei Dionysos, greift die gleichmachende Wirksamkeit des Gottesdienstes noch tiefer ein¹. So werden sittliche Werte von Bedeutung gewonnen. Freilich ist das ein Ergebnis, das erreicht wurde, ohne daß man es bewußt erstrebte. Daß man mit Absicht Religion und Sittlichkeit verband, kann von den heidnischen Kulturen nur eingeschränkt behauptet werden.

Am besten wissen wir über Osiris' Kreis Bescheid. Von dem Totengerichte vor Osiris war bereits die Rede. Es nimmt in den Totenbüchern, als deren 125. Kapitel, einen breiten Raum ein, wird überdies durch Vignetten betont². Hauptinhalt des Kapitels ist: der Tote bekennt, daß er sittlich makellos dasteht; z. B. „Ich habe den Armen nicht an seiner Habe bedrückt; ich habe nicht getan, was der Gott verabscheut; ich habe keinen Diener bei seinem Vorgesetzten schlecht gemacht; ich habe nicht hungern lassen; ich habe nicht zum Weinen gebracht; ich habe nicht getötet und nicht zu töten befohlen und habe niemand Schmerz zugefügt“³. In Paris wird ein Totenbuch aus der Zeit Neros verwahrt: es enthält vor allem

1) Auf diese Wirkung der Ekstase wies mich zuerst Hans Leisegang hin.

2) Eine (längst nicht vollständige) Sammlung in Navilles Totenbuch I Taf. 136.

3) Roeder S. 274.

das 125. Kapitel¹. In den beiden Papyrus Rhind fehlt allerdings der Text. Er wird aber, im ersten Papyrus, ersetzt durch folgende Anrede an den Toten: „Geselle dich zu der Mannschaft des Osiris und rufe mit lauter Stimme: O mein Herr, mein Vater, Osiris, ich war ein trefflicher Mann, der auf dem rechten Wege war; ich habe das rechte Maß nicht überschritten; ich habe nicht Schimpfliches getan, deinen Abscheu bei meinen Lebzeiten. Die Gerechtigkeit war auf meinem Herzen. Ich gab Brot dem Elenden; viele Menschen aßen bei mir. Ich stehe vor Thot und strecke mich aus auf meinem Leibe vor dem Herrn der Wage. Die Gehilfen der Wage stehen als Zeugen für mich“ usw.² All diese Dinge beweisen, daß man grundsätzlich Wert und Notwendigkeit der Sündenreinheit erkennt³. Aber es fehlt alle Folgerichtigkeit. Es genügt, daß man vor Osiris mit der vorgeschriebenen Formel seine Fehlerlosigkeit erklärt. Diese Formel wirkt wie ein Zauber. Man ist nicht verwundert, daß in der Mumie an Stelle des Herzens ein steinerner Herzskarabäus liegt mit der Aufschrift: „Tritt nicht als Zeuge gegen mich auf“⁴.

Nun bedeutet zweifellos die Entwicklung der griechisch-römischen Zeit für die Osirisreligion eine zunehmende Versittlichung. Ein demotisches Weisheitsbuch des Leidener AltertumsMuseums, dessen Handschrift etwa aus der Zeit Jesu stammt, fordert auf, dafür zu sorgen, „daß dir keine Sünden anhaften, wenn du vor dem großen Gotte erscheinst.“ Zugleich wird in bemerkenswerter Weise Gottes Allwissenheit und Gerechtigkeit betont. „Eine kleine Tugend bleibt dem Gotte nicht verborgen.“ „Er kennt den Frevler, der auf Schlechtigkeit sinnt“⁵. Allem Anscheine nach knüpfen höhere Gedanken sich

1) S. oben S. 33 Anm. 1. 2) Möller S. 35ff. 3) Das sittliche Ideal ist freilich oft niedrig; vgl. die Rede der Horosöhne im ersten Papyrus Rhind oben S. 35. 4) Vgl. Roeder S. 254. 5) P. A. A. Boeser, Ein demotischer Papyrus moralischen Inhalts im Leidener Altertums-Museum (Acta Orientalia I 2/3, Leiden 1922).

besonders an Sarapis an. Er gilt einerseits als Hort des Rechts¹. Andererseits sind seine Tempel die bedeutsamsten Asyls Ägyptens². Doch werden die alten Zaubergedanken nicht überwunden: schon die Tatsache, daß man den Toten immer noch Totenbücher (also Amulette) mit ins Grab gibt, ist hier beweisend.

Am weitesten geht, innerhalb des Osiriskreises, die Vergeistigung bei den Verehrern der Isis³. Man kommt hier geradezu zum Pantheismus. Hier erwarten wir also die stärkste Betonung der Sittlichkeit. In der Tat ist Isis ein Hort des Rechtsverhaltens. Wer etwa einen falschen Eid schwört, muß fürchten, daß ihn Isis im Borne mit dem Sistrum auf die Augen schlägt und blind macht⁴. Aber man hat nicht den Eindruck, daß der Isis das Recht über alles geht. Man kann manche Schuld dadurch gut machen, daß man die Göttin eifrig verehrt⁵. Näher kommen wir an die Sache heran, wenn wir beachten: im Dienste der Isis sind unter anderem gewisse asketische Forderungen enthalten, durch die man sich geradezu Verdienste erwerben kann⁶. Insbesondere begegnet öfters das Gebot, sich auf zehn Tage des Geschlechtsverkehrs zu enthalten⁷; z. B. wenn man ein Gelübde auf sich nahm (und für diese Zwecke war Isis anscheinend außerordentlich beliebt)⁸.

- 1) Wilden S. 36f. 2) Friedrich von Boeck, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit (in den Münchener Beiträgen zur Papyrusforschung 5) 1923 S. 35 u. ö. 3) Zum Folgenden: Ludwig Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 8. Aufl. I 1910 S. 508f.; Cumont, Die orientalischen Religionen S. 105ff.; Wilden S. 29. 4) Juvenal XIII 90ff.; vgl. Ovid ex Ponto I 1, 53f.; Persius II 3ff. 5) Ovid Am. II 13 (besonders V. 3ff. und 17). 6) Apulejus Metamorphosen XI 6 Ende: Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere. Vgl. 19 usw. 7) (Apulejus a. a. O. XI 23. 28. 30); Properz II 33 (24), 1ff.; IV 5, 33f.; Ovid Am. I 8, 73f. Vgl. die zehntägige castimonia vor der Bacchanalienweihe Livius XXXIX 9, 4; auch Ovid Am. III 10. 8) Tibull I 3, 26; vgl. Properz II 28 (21), 62.

Erwähnt wurde bereits, daß die Isisstaupe mehr und mehr unter den Gesichtspunkt der Askese gestellt wurde. Ähnlich sind wohl andere Ceremonien zu beurteilen, deren Erfüllung die Göttin verlangt. Juvenal schildert den Isisdienst einer verweichlichten Römerin folgendermaßen¹:

Brechend das Eis, in den Fluß wird steigen sie mitten im Winter,
Dreimal tauchen zur Früh' in den Tiberis, und das besorgte
Haupt rein spülen so recht in den Strömungen²; Königs Superbus
Ganzes Gesicht³ dann nadend, und bebend vor Froste, mit blut'gen
Knie'n durchrutschen. Sobald es die schneeige Jo⁴ gebietet,
Wandert Aegyptus' Gränzen sie zu, auf daß von der heißen
Meroë Wasser sie hole, daheim es zu sprengen in Isis' Tempel.

Solche Askese kann in beschränktem Maße als Durchführung sittlicher Gebote angesehen werden. Man verlangt an bestimmten Zeitpunkten bestimmte Einzelleistungen, die unter Umständen sittlichen Wert haben. Darüber hinaus geht aber der Isisdienst nur selten. Und wenn eine asketische Regel verlegt wird, so zürnt zwar die Gottheit. Doch genügen recht äußerliche Maßregeln ihres Priesters, um alles wieder in Ordnung zu bringen. Geben wir wieder Juvenal das Wort!⁵ Er sagt von dem Priester:

Er schafft Ablass, falls von dem Beischlaf deine Gemahlin
Nicht sich enthält an den hehren und heilig zu achtenden Tagen,
Wo rechtschaffene Buße gebührt dem besudelten Leilak,
Und mit dem Kopfe man schütteln die silberne Schlange gesehen hat.
Seine vergossene Thrän' und bedächtig Gemurmeln bewirken's,
Daß Nachsicht für die Schuld, es versteht sich, wenn ihn die fette
Sans und der lodere Ruchen bestach, nicht weigert Osiris.

Von ernsterer Buße zeugt allerdings eine Angabe Ovids: er sah einen, der Isis beleidigt hatte, vor ihrem Tempel sitzen

1) Juvenal VI 522ff. (angeführt nach der Übersetzung von Wilhelm Ernst Weber, Die Satiren des D. Junius Juvenalis 1838). 2) Vgl. Persius II 15f. 3) D. h. den Campus Martius, wo der römische Isistempel stand. 4) D. h. Isis (s. u.). 5) Juvenal VI 535ff.

und seine Sünde bekennen¹. Immerhin: häufiger, als von Askese und Buße im Isisdienste, hören wir von der Sittenlosigkeit, die mit den Heiligtümern der Göttin verbunden ist. Mag sein, daß hier die Vermengung von Isis und Aphrodite sich auswirkt. Auch der Mythos von Isis, die die Griechen mit Io gleichsetzen, wird bedeutungsvoll sein. Jedenfalls nehmen die Vorwürfe gegen die Leichtfertigkeit der Isisdienersinnen kein Ende im Schrifttum der römischen Kaiserzeit. Die Enthaltensamkeitstage der Isis waren wohl gewissen Frauen ein bequemes Mittel, ihre Treulosigkeit zu verdecken². Doch nicht nur dies: die Isistempele selbst scheinen eine Art Liebesbörse gewesen zu sein. Juvenal nennt Isis (oder ihre Hauptpriesterin) geradezu eine Kupplerin³. Konnte es doch (im Jahre 19 nach Christus) sogar vorkommen, daß eine anständige und vornehme Frau in den römischen Isistempele eingeladen wurde zum Gastmahl und zur Umarmung des Gottes Anubis, des Dieners der Isis!⁴ Hier hatten verbrecherische Priester ihre Hand im Spiele: sie sind damals kaum besonders selten gewesen⁵.

Für Abonis und Attis haben wir zu wenig Quellen, als daß wir ihr Verhältnis zur Sittlichkeit genauer feststellen

1) Ovid, *Ex Ponto* I 1, 51f. 2) Vgl. *Propertius* IV 5, 33f.; Ovid *Am.* I 8, 73f. 3) Ovid *Art. amat.* I 77f.; III 635f.; *Am.* II 2, 25f.; Juvenal VI 488f. (*apud Isiacae potius sacraria lenae; Vet. Schol.: Lenae, conciliatricis, quia in hortis templorum adulteria committuntur*) und IX 22ff. Ähnliche Vorwürfe werden allerdings gelegentlich auch gegen Tempel allgemein erhoben (*Propertius* II 19[15], 9f.; Juvenal IX 22ff.). 4) *Iosephus* *Ant.* XVIII 3, 4 § 65ff.; vgl. Otto Weinreich, *Der Trug des Nektanebos* 1911. 5) Es ist bemerkenswert, daß das Urchristentum so wenig zur Kritik des jüdischen und heidnischen Priesterbegriffs bringt, obwohl dieser Begriff seinem Wesen widerstrebt (vgl. immerhin den Hebräerbrief auf der einen Seite, auf der anderen 1. Pt. 2, 9; dazu die verschiedenen urchristlichen Vergeistigungen des Opferbegriffs). Der Grund für diese Zurückhaltung des Urchristentums wird darin liegen, daß die Priester weithin um ihr altes Ansehen gekommen waren, bei den Juden, weil sie meist Sadduzäer waren, bei den Heiden wegen ihres Lebenswandels. Doch vgl. *Artemidor* II 69.

könnten. Ein Gallus klagt sich einmal wegen seiner Sünde an und straft sich selbst, indem er sich geißelt¹. Eine Attisgläubige schenkt dem Priester allerlei, zur Sühne: der

Schnarrt großprahlend, und heißt sie mit Angst den September und Südwind

Sehn annahn, wenn nicht sie vom Fluch sich gelöst mit hundert
Eiern und ihm die vertragenen Kerampelostkleider² geschenkt hat,
Auf daß, was ihr von jähen und großen Bedenken heranzieht,
Geh' in die Röd' und mit Eins ausfühne des Jahres Gesamtlauf³.

Wenn man sich die Mythen dieser Götter auch nur in ihren Grundzügen vergegenwärtigt, wird man es schwer für möglich halten, daß Abonis oder gar Attis der Brennpunkt einer sittlichen Forderung werden. Allerdings heißt Abonis gelegentlich „heilig“ oder „rein“⁴; ebenso Attis, wenn wir die Albertiosinschrift auf ihn beziehen dürfen⁵. Aber das Wort muß nicht eine sittliche Bedeutung haben; es kann rein kultisch gemeint sein.

Mehr wissen wir von Dionysos: das Bild, das wir erhalten, ähnelt überraschend dem, was wir von Isis gewannen. Grundsätzlich ist Dionysos ein Freund rechten sittlichen Verhaltens: „Die Feiern des Vaters Liber (d. h. des Dionysos) erstreckten sich auf die Reinigung der Seele, und die Menschen wurden in seinen Mysterien so gereinigt, wie das Getreide in der Schwinde gereinigt wird“⁶. So begegnen auch hier asketische Forderungen für die Einzuweihenden: sie müssen zehn Tage enthaltsam leben⁷. Doch will auch hier der Vorwurf

1) Apulejus Metamorphosen VIII 28; vgl. Cumont, Die orientalischen Religionen S. 254. 2) Kleider von der Farbe herbstlichen Weinlaubs.

3) Juvenal VI 517ff. 4) Bei Sokrates Scholastikos III 23. 5) Oben S. 45; Dölger S. 464. 6) Servius zu Verg. Georg. I 166. Ich benutze

die Gelegenheit, um, für die Verwendung der Schwinde, auf Aboth V 15 hinzuweisen: „Vier Arten gibt es unter denen, die vor den Weisen sitzen: Schwamm, Trichter, Seiber und Schwinde . . . die Schwinde, die das Staubmehl hinausläßt und das Kernmehl zurückbehält“ (D. Hoffmann vergleicht b. Menachoth 76b). 7) Livius XXXIX 9, 4.

oder die Behauptung der Sittenlosigkeit nicht verstummen. Schon auf Bildwerken des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts sind unanständige Tänze dargestellt, die vom Gefolge des Dionysos aufgeführt werden¹. Bekannt ist die Aufregung, die es in Rom gab, als die Bacchanalien hier eindringen. Man warf der neuen Gottesverehrung vor, daß sie sich für alle Laster einseze: für geschlechtliche Verfehlungen, falsche Zeugnisse, Giftmischerei, Mord, Leichendiebstahl². Man wird nicht alle diese Beschuldigungen für richtig halten. Neue, fremdartige Religionen werden oft mit solchen oder ähnlichen Vorwürfen behelligt; man denke an das Judentum, das Christentum, in neuerer Zeit an die Kritik, die man in China gelegentlich an der Kirche übt. Aber die Denkmäler zeigen wohl entscheidend, daß irgend etwas Berechtigtes hinter den Vorwürfen gegen die Bacchanalien steckt. Mehrfach gibt es ein Terrakottarelief, das nur als eine Kritik angesehen werden kann, die man vom Standpunkte der altgriechischen Religion an Dionysos übt. Ein kniendes Mädchen enthüllt eine Getreideschwinge, in der sich Früchte und ein Phallos befinden. Hinter ihr naht gemessenen Schrittes ein Satyr. Vor ihr schwebt eine geflügelte olympische Göttin, die sich schauernd abwendet und flieht, obwohl die Kniende sie am Gewande festhalten will³.

So gibt es in den Kreisen der Sterbenden und Auferstehenden Götter keinen sicheren Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit, auch wenn man den reinen Naturdienst überwindet⁴. Es braucht kaum bewiesen zu werden, daß es im

1) Kapp bei Roscher II 2, 1894—97 Sp. 2258 ff. 2) Livius XXXIX 8—19; vgl. Weish. 14, 23f. (auch 12, 5). 3) Hermann von Rohden und Hermann Winnefeld, Architektonische römische Tonreliefs der Kaiserzeit (R. Retulé von Stradonitz, Die antiken Terrakotten IV 1) 1911 S. 52 ff. und Tafel CXXIII 1; Wolfgang Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom II, 3. Aufl. 1913 Nr. 1518. Die geflügelte Frau mit der Serte in der Villa Irem bei Pompeji scheint mir nicht hierher zu gehören. 4) Etwas günstiger scheinen in dieser Beziehung die Mysterien von Eleusis und des Mithra dazustehen.

Urchristentum anders steht. Ich hebe aus der reichen Menge des Stoffes zweierlei hervor. Das eine: eine rein magische Auffassung der Sakramente setzt sich im Urchristentum nicht durch. Wohl schreibt Paulus an die Korinther: „Was sollen die anfangen, die sich für die Toten taufen lassen? Wenn überhaupt keine Toten auferstehen, was soll man sich auch für sie taufen lassen?“ (1. Kor. 15, 29). Hier setzt Paulus voraus, daß es in Korinth eine Taufe zugunsten der Toten (vielleicht sogar über den Toten) gibt; wie er selbst zu der Sitte steht, wird kaum recht klar. Aber die Sitte setzt sich nicht durch. Sonst hebt Paulus deutlich die sittliche Bedeutung der Sakramente heraus. Er betont beiseite, daß der Täufling mit Christus stirbt und aufersteht. Doch die Taufe ist ihm nicht nur ein Geschenk, sondern zugleich eine Aufforderung zu sittlichem Leben (Röm. 6, 1 ff.). Und das andere: es gibt unter den Christen frühzeitig Libertinisten, wohl unter bestimmten griechischen Einflüssen. In der Korinthergemeinde schon wird das Schlagwort verbreitet: „Es ist mir alles erlaubt.“ Aber die Führer wehren sich erfolgreich gegen diese Auffassung. Paulus entgegnet: „Aber es frommt nicht alles“; „aber es soll nichts über mich Gewalt bekommen“ (1. Kor. 6, 12) usw.

Der Vorzug des Urchristentums beruht (geschichtlich angesehen) darauf, daß es nicht an einen uralten Mythos gebunden ist, sondern an die Gestalt Jesu, der, vom Standpunkte des Urchristentums aus, der Gegenwart angehört. Vielleicht gab es christliche Missionare, die gerade in dieser Jugendlichkeit des Christentums eine Erschwerung der Heidenpredigt erblickten: damals galt das Älteste weiten Kreisen, vor allem den Frommen, als das Wahrste und Göttlichste¹. Aber dem ließ sich abhelfen: war doch das Alte Testament Heilige Schrift der Christen, ein Buch älter als Homer. Für die Geistigkeit

1) Vgl. meine Nachweise: Jesus und die Frauen 1921 S. 74f. Anm. 508—512. Man sieht an dieser Stelle besonders deutlich, daß Jesus eine geschichtliche Persönlichkeit ist.

(und damit für die sittliche Art) des Christentums war gerade seine Jugendlichkeit von Bedeutung. Man konnte Jesu Tod und Auferstehung unmöglich in einen Naturmythus hineinziehen. Zu viele erinnerten sich, wie durch die Neuartigkeit der Predigt Jesu seine Gegner wachgerufen wurden: so entstand die Gegenbewegung, die zu seinem Tode führte¹. Zu viele waren auch überzeugt, den auferstandenen Jesus geschaut zu haben, nicht als einen Leichnam, aus dem Blumen wuchsen, sondern als den Herrn. Und alle kannten die Worte Jesu, in denen er Frömmigkeit und Sittlichkeit, Gottesliebe und Nächstenliebe aufs engste miteinander verbindet. So war es unmöglich, von der innerlichen, sittlichen Forderung des Christentums etwas abzubrechen.

Nun liegt die Entwicklung klar vor uns. Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte der ältesten Überlieferung hat, aufs Ganze gesehen, nichts gemein mit dem Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gotte². Erst das Heidenchristentum bringt an die Geschichte Jesu die Formeln der Jenseits- und Diesseitsmystik heran, die wir bei Osiris und seinen Verwandten kennen lernten. Offenbar liegt hier ein Versuch vor, den diese Heidenchristen oder ihre Missionare unternahmen, um den Hellenisten in ihrer eigenen Sprache von Jesus und von der christlichen Frömmigkeit zu reden. Jeder Missionar weiß, daß solche Versuche unternommen werden müssen; Paulus sagt selbst: „Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen . . . denen ohne Gesetz wie einer ohne Gesetz, der ich doch nicht ohne Gottes Gesetz bin, vielmehr im

1) So bemerkt Fiebig, daß das jüdische Martyrium gleich der Leidensgeschichte Jesu folgendes bringt: 1. Schriftworte, die erfüllt werden (vgl. Mt. 27, 35 usw.); 2. Wunder (Mt. 27, 51 ff. usw.); 3. Berichte, wonach Personen, die zunächst zur Gegenseite gehören, für den Märtyrer eintreten (Mt. 27, 18 usw.); 4. letzte Worte des Märtyrers (Mt. 27, 46 usw.). Vgl. Paul Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters 1911 S. 48f.

2) Hier ist wohl auch zu beachten, daß in der ältesten Überlieferung Jesus nicht Gott genannt wird.

Gesetze Christi stehe — um die ohne Gesetz zu gewinnen“ (1. Kor. 9, 20f.). Natürlich ist der Versuch nicht ohne Gefahr. Übernimmt man die hellenistische Formel, so drängt sich leicht die hellenistische Anschauung ein, daß es auf das rechte sittliche Verhalten nicht weiter ankomme. Paulus begegnet der Gefahr, indem er bei der Erörterung des Sterbens in der Taufe sofort auf die sittliche Pflicht hinweist, die sich für den Getauften ergibt, mit einer für Hellenisten ungewohnten Schroffheit des Übergangs (Röm. 6, 1ff.). In der nachpaulinischen Zeit scheinen die Dinge ähnlich zu liegen. Einige der Vorstellungen, die bei Johannes eine Rolle spielen, sind von dem Evangelisten vielleicht deshalb betont, weil er damit die Verehrung sterbender und auferstehender Götter überbieten will¹. Jesus spricht: „Ich bin der gute Hirte“, in viel höherem Sinne, als das Attis von sich sagen könnte (10, 11)². Jesus braucht weiter die Bildrede: „Ich bin der wahrhafte Weinstock“; so könnte auch Dionysos reden; und doch, welch ein Unterschied (15, 1)³. Unter Umständen gehört auch die Geschichte von der Hochzeit zu Kana in diesen Zusammenhang (2, 1ff.). Aber Johannes betont ebenfalls scharf, daß Jesus mit bestimmten sittlichen Idealen unzertrennlich verbunden ist (3. B. 13, 34).

Wer von den ersten Christen erkannte zuerst die Missionsnotwendigkeit, Formen der Jenseits- und Diesseitsmystik zu übernehmen? Gesah es in Antiochien, der heidenchristlichen Urgemeinde? oder handelt sich's um eine persönliche Tat des Paulus? oder wurden Paulus diese Dinge von seinen Gemein-

1) Julius Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums II 1923 S. 96ff. 2) Bedeutsam ist die Vorliebe der altchristlichen Kunst für Darstellungen des guten Hirten. Diese christlichen Bildwerte hängen freilich mit Attisbildern nicht zusammen; sie haben ihre kunstgeschichtliche Wurzel (wenn eine solche überhaupt in Betracht zu ziehen ist) anderswo. Vgl. z. B. Hans Preuß, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten 1915 S. 5. 3) Vgl. für Dionysos etwa das Terrakottarelief bei von Rohden und Winnefeld, Antike Terracotten IV 1 S. 250f. und IV 2 Taf. XXIV 2: das Dionysoskind wächst heraus aus Akanthus, Trauben und Rebzweigen.

den entgegengebracht? Wir wissen es nicht. Möglich ist, daß Paulus hier persönlich vorging. Seine Heimatstadt Tarsos verehrte wohl auch einen sterbenden und auferstehenden Gott: Sandas oder Sandon nannten die Eingeborenen diesen Baal, Herakles die Griechen. Auf Münzen von Tarsos ist der „schöne Scheiterhaufen“ dieses Gottes dargestellt, auf dem sein Bild alljährlich einmal aufgebahrt und vielleicht verbrannt wurde: auf rechteckiger, mit Girlanden bekränzter Basis erhebt sich eine Holzpyramide; in dieser steht der Gott auf dem Rücken eines Tieres, nach der Weise alter hethitischer Gottheiten; das Ganze krönt der Adler, der Vogel der Apotheose. Auf Münzen erhielt sich auch das Bild einer Göttin, die mit Sandas-Herakles irgendwie verbunden ist: sie trägt eine Mauerkrone, wie Kybele¹. So war Paulus wohl mit dem Wesen sterbender und auferstehender Götter vertraut, auch abgesehen davon, daß man in Tarsos von Adonis, Attis und Osiris wußte. Aber das ist kein Beweis, daß Paulus als erster Jenseits- und Diesseitsmystik ins Christentum einführte.

Der dritte Tag.

Neben diesen allgemeinen Feststellungen haben Einzelheiten nur geringen Wert. Aber auf zweierlei soll hingewiesen werden.

Ein entscheidender Punkt, an dem es unmöglich ist, von Dichtung oder Mythos zu reden, ist der Kreuzestod Jesu. Hier kommen wir geradezu dem Begriff des Unerfindbaren nahe. Schon Paulus bemerkt, daß das Kreuz den Juden ein Ärgernis ist und den Heiden eine Torheit (1. Kor. 1, 23).

1) Höfer bei Roscher IV 1909—15 Sp. 319ff.; Zwider bei Pauly-Wissowa, 2. Reihe I 2, 1920 Sp. 2264ff.; J. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos, in den Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 2, 1913.

Am Kreuze wird der Sklave und der Provinziale hingerichtet. Eines ehrlichen Mannes, so meint man, ist dieser Tod unwürdig. Wie kann gar der Messias eines solchen Todes sterben! Ein Blick auf die Kunstgeschichte macht den Tatbestand deutlicher. Die alten Babylonier stellen auf ihren Siegesbildern gelegentlich gepfählte Gefangene dar¹. Die griechisch-römische Kunst kennt dergleichen nicht. Aus der Zeit, in der die Kreuzigungsstrafe noch vollzogen wurde, besitzen wir nur ein einziges Kreuzigungsbild: den sog. Spottkruzifix vom Palatin. „An einem Kreuze hängt ein Mann mit einem Eselstopfe; ein Knabe steht vor ihm, die Hand zum Gruße erhoben, und darunter die Inschrift: Alexamenos betet seinen Gott an.“ Das Ganze hat, nach der wahrscheinlichsten Deutung, ein Heide hingekritzelt, um den Glauben eines Christen herabzuziehen. Der Sachverhalt ändert sich erst, als Konstantin der Große, um die Gefühle der Kirche zu schonen, die Kreuzigungsstrafe abschafft². Nun verliert man allmählich die Empfindung für das Entehrende, das in der Strafe liegt. Langsam wagt sich die Kunst an den Kruzifix heran, etwa seit dem fünften Jahrhundert. Die älteste erhaltene Darstellung, von einer Holztüre zu S. Sabina in Rom, ist bezeichnend³. Sie ist aller geschichtlichen Tatsachentreue abhold. Wie Betende stehen die drei Gekreuzigten vor ihrem Kreuze (die Beter in der alten Kirche breiten die Arme aus, so daß dadurch eine Kreuzform entsteht). So wird in gewisser Weise die Kreuzigung umgedeutet⁴. Das alles ist um so bedeutsamer, als die Kunst des Altertums sonst durchaus nicht so zartfühlend ist. Attis stirbt durch Selbstentmannung: man wagt, den Augenblick seines Todes auf einer Spielmünze darzustellen. Nicht selten

1) Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. 1916 S. 558 Abb. 257f. 2) Victor Schulze in Haucks Realencyklopädie 3. Aufl. XI 1902 S. 92. 3) Hans Preuß, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten 1915 S. 37 oben. 4) Über die ältesten christlichen Kreuzigungsbilder: Hans Achelis in den Vorträgen zur Einführung in die Kirchliche Kunst 1913 S. 109ff. (mit guten Bildern).

sind Bilder des Attis, die ihn unzweideutig als Verschnittenen zeigen: infolge seines wilden Tanzes oder auch eines Windstoßes wirbelt sein Gewand in die Höhe. Und die geschlitzten persischen Hosen, die er trägt, machen das fette Fleisch des Eunuchen sichtbar. So darf man auf die Denkmäler den Sak aufbauen: der Kreuzestod des Messias wäre niemals erfunden worden.

Aber an einem anderen Einzelpunkte der neutestamentlichen Geschichte kann man die Frage aufwerfen: hängt das Neue Testament mit der Sage zusammen? Jesus wird drei Tage oder am dritten Tage nach seinem Tode wieder lebendig¹. Die Ausdrucksweise ist nicht immer dieselbe. Es überwiegt die Wendung „am dritten Tage“, die ja der Zeitrechnung der Auferstehungsgeschichte zugrunde liegt. Doch lesen wir gelegentlich: „Wie Jonas im Bauche des Untieres war drei Tage und drei Nächte, so wird der Sohn des Menschen im Schoße der Erde sein drei Tage und drei Nächte“ (Mt. 12, 40). Das Entscheidende ist: auf die Zahl drei wird Gewicht gelegt. Das hat genaue Parallelen in der Sage vom sterbenden und auferstehenden Gotte. Nach dem ägyptischen Festkalender stirbt Osiris am 17. Athyr, wird „aufgefunden“ (also wieder lebendig) am 19., d. h. am dritten Tage. Eine andere Überlieferung läßt den Osiris drei Tage und drei Nächte im Wasser zubringen². Was die Attisfeste betrifft, so wissen wir über Rom besonders gut Bescheid: man feiert Attis' Tod am 22. März, seine Auferstehung am 25., also nach drei Tagen und drei Nächten³. Über Adonis fehlt ein unmittelbares Zeugnis. Daß bei ihm die Sache ähnlich liegt, darf man schließen aus der Rede des Volkes Israel bei Hosea, die sich wohl an den Adonisglauben anschließt: „Er wird uns nach zwei Tagen

1) Hierzu besonders eingehend: Graf Baudissin, Adonis und Esmun.

2) Plutarch über Isis und Osiris 13. 42 (17. Athyr). 39 (19. Athyr); Griffith, Zeitschrift für ägyptische Sprache XLVI 1909/10 S. 132. 3) Hepding S. 149ff. 167ff.

(neu) beleben, am dritten Tage uns (wieder) aufrichten, daß wir in seiner Hut (neues) Leben haben (6, 2)¹.

Wie ist der Tatbestand zu deuten? Hier gibt es viele Wege, aber keinen entscheidenden Grund, der für die eine oder gegen die andere Auffassung spräche. Die Frage liegt schon verwickelt genug, wenn wir einmal von der neutestamentlichen Überlieferung absehen.

Wie schon ausgeführt wurde, hängen die Sagen von Osiris, Adonis, Attis vielleicht ursächlich miteinander zusammen. Dann wäre die Zahl drei durch irgendeinen „Zufall“ in die älteste Sage gekommen und von da zu den anderen Göttern gewandert.

Da aber die Zahl drei auch sonst eine Rolle spielt in der alten Welt (und nicht nur in ihr), ist es fast wahrscheinlicher, daß die Sagen hier nicht unmittelbar zusammenhängen. Die Dreizahl kann in allen Sagen auf dieselbe Grundanschauung zurückgeführt werden. Drei Tage ist der Mond in der Neumondzeit unsichtbar: dieser Umstand wird vor allem auf den Forscher Eindruck machen, der die Urbedeutung der sterbenden und auferstehenden Götter am Sternenhimmel sucht. Oder: drei Tage hält sich die Seele noch in der Nähe des Menschenleibes auf, wenn er gestorben ist, persischem und jüdischem Glauben zufolge; dann machen sich sichtbare Zeichen der Verwesung geltend. „Drei Tage lang schwebt die Seele über dem Grabe und denkt wieder zum Leibe zurückzukehren; wenn sie aber sieht, daß der Glanz des Gesichts sich verändert, dann geht sie und verläßt den Körper auf immer“². Lazarus wird am vierten Tage auf-

1) Beachtenswert scheint mir für unseren Zusammenhang Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1913 S. 266 Anm. 2: „Ich kenne keine Erklärung für den Umstand, daß unser Kalender statt 21. Juni 24. Juni als Festtermin der Sommer Sonnenwende (Johannistag) rechnet (ebenso 24. Dezember statt 21. als dies natalis)“.
2) Midrasch Rabba zu 1. Mo. 50, 10 (Aug. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba 1881 S. 504); vgl. Midrasch Rabba zu 3. Mo. 15, 1 (Aug. Wünsche, Der Midrasch Wajikra Rabba 1884 S. 117).

erweckt: damit soll die Größe des Wunders dargestellt werden: „Herr, er riecht schon; es ist ja schon vier Tage“ (Jo. 11, 39).

Weiter verbreitet ist der Sprachgebrauch, der die Zahl drei als anschauliches Beispiel für eine kleine Zahl benutzt¹. Ein altbabylonischer Text enthält ein seltsames Gespräch zwischen einem Herrn und seinem Sklaven. Der Herr spricht: „Sklave, ich werde (nur) dich töten, dich mir vorangehen lassen.“ Der Sklave antwortet: „(Es wird) auch, mein Herr, fürwahr (nur noch) drei Tage (währen), daß man nach mir am Leben bleibt.“ Soll heißen: der Herr wird auch bald sterben². Bald stirbt drei Tage, nachdem er die tödliche Wunde empfing³. Jesus kennt die Drei als runde Zahl. „In derselben Stunde traten einige Pharisäer herzu und sagten zu ihm: Gehe und ziehe weg von hier; denn Herodes will dich töten. Und er sagte zu ihnen: Geht hin und sagt diesem Fuchse: Siehe, ich treibe böse Geister aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten bin ich am Ziele. Doch heute und morgen und am folgenden muß ich wandern; denn es darf kein Prophet umkommen außerhalb Jerusalems“ (Mt. 13, 31 ff.). Von solchem vollstümlichem Sprachgebrauche aus würde sich der Wechsel zwischen „nach drei Tagen“ und „am dritten Tage“ leicht erklären. Ursprünglich wären beide Zeitbestimmungen nicht genau gemeint: sie sollen nur bedeuten „binnen kurzem“.

1) Die Entstehung runder Zahlen scheint mir deutlich zu werden bei Levy-Brühl, Das Denken der Naturvölker S. 155 ff. Über runde Zahlen bei den Juden: Gerhard Rittel, Rabbinica (in den Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I 3, 1920) S. 31 ff. Von Rittels Feststellungen ist für uns besonders wichtig S. 36: „Es gibt ein rabbinisches Theologumenon: ‚Nie läßt Gott die Gerechten länger als drei Tage in Not‘ (Bereschit r. par. 91 zu Gen. 42, 17), oder ‚Nie befinden sich die Israeliten in Not länger als drei Tage‘ (Ester r. par. 9 zu 5, 3). Der Satz wird abgeleitet und begründet aus der Geschichte Abrahams (Gen. 22, 4), Josephs (Gen. 42, 17), Jonas (Jon. 2, 1), Mardocheis (Ester 5, 3) und ‚der Toten, welche erst nach drei Tagen wieder aufleben‘ (Hof. 6, 2).“ 2) H. Zimmern in der Zeitschrift für Assyriologie XXXIV 1922 S. 88. 3) Mogt bei Hoops I S. 159.

Im ganzen läßt sich, was die Dreizahl in den Auferstehungsberichten betrifft, ein bestimmtes Urtheil heute kaum fällen. Man wird es vielleicht einmal fällen, wenn die Geschichte der Dreizahl in der alten Welt geschrieben ist. Hier harren noch reiche Schätze der Entdeckung durch kommende Geschlechter.

Einstweilen spricht eines mindestens für das Alter der christlichen Überlieferung über Jesu Auferstehung: die Sonntagsfeier. Schon in der Zeit, da Paulus den ersten Korintherbrief schrieb, also in den fünfziger Jahren des ersten Jahrhunderts, scheinen die Heidenchristen den Sonntag statt des Sabbats als gottesdienstlichen Tag gehalten zu haben (1. Kor. 16, 2; vgl. AG. 20, 7). Ein Menschenalter später begegnet für den Sonntag bereits der Name „Tag des Herrn“ (Offb. 1, 10). Man kann verstehen, daß man den Sabbat ablehnte: mit diesem Tage war die eigentümlich jüdische Sabbatfeier zu eng verbunden, und gegen diese mußte das gesetzesfreie Heidenchristentum sich wehren um seiner Selbstbehauptung willen. Schon im Galaterbriefe eifert Paulus gegen den Sabbat (4, 10), dann im Kolosserbriefe (2, 16); und Lukas, der Heidenchrist und Paulusschüler, nimmt besonderen Anteil an der Sabbatfrage (6, 1ff., 6ff.; 13, 10ff.; 14, 1ff.; vgl. 6, 4f. D); sogar Johannes fügt hier neuen Stoff hinzu (5, 9ff.; 7, 21ff.; 9, 14). Aber warum wählte man statt des Sabbats den Sonntag? Die Antwort kann wohl nur lauten: weil es der Tag der Auferstehung Jesu war.

*zunächst aber doch nur nach d. Weissagung
d. Hs. auf Grund d. Schriftgen. 1. Kor. 16.
Lk. 24. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16.*

V. Schluß.

Wie man auch über solche Einzelheiten urteilen mag: die Geschichte von Jesu Leiden und Auferstehung ist, aufs Ganze gesehen, etwas wesentlich anderes, als die Erzählungen von Osiris, Adonis, Attis. Gerade durch die Vergleichung wurden uns die Unterschiede deutlich, die hier vorliegen: die geistige Art des Christentums, die Gott von der Natur loslöst, um ihn über die Natur zu stellen, und die auf diese Weise den einzigen Weg findet, Frömmigkeit und Sittlichkeit eng miteinander zu vereinigen. Wir verstehen nun religionsgeschichtlich, warum Jesus den genannten Gestalten sich auf dem Missionsgebiete überlegen erwies.

Nachträge.

S. 11. Magisch ist z. B. auch die Vorstellung, daß Isis dem toten Osiris Luft zufächelt und ihn dadurch wieder lebendig macht.

S. 49. Amerikaner (unter Leitung von Fisher) gruben während des Krieges den Palaß (Residenztempel) des Merenptah in Memphis aus. In ihm befindet sich hinten das Badezimmer, das so beschrieben wird: „Auf den Türpfosten der Kammer steht die Inschrift: ‚König Merenptah, du wirst rein und glänzend durch diese Wasser des Lebens und des Wohlergehens‘, und auf dem Türsturz ist in einem aus Hieroglyphen gebildeten Viereck dargestellt, wie der Name des Königs von einem Falken, dem Gotte Horus, und einem Ibis, dem Gotte Thot, mit Wasser übergossen wird.“ L. Borchardt, Zeitschrift Deutscher Architekten und Ingenieure XVII Nr. 25 (22. 6. 22).

S. 51 oben. Das sinnbildliche Sterben bei der Isisweihe dürfte ebenfalls ein Sterben mit Osiris sein: Apul. Met. XI 23. Dibelius a. a. O.

Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter.

S. 66 unten. Einzelne Parallelen zum Leidener Weisheitsbuche schon im älteren Ägypten: Adolf Erman, *Die Literatur der Ägypter* 1923.

S. 69 Anm. 3—5. Mit was für einem Buche stattet Apulejus der Ifis seinen Dank ab!

S. 70. Gelegentliche Asteke bei Attis: Pauly-Wissowa II Sp. 2250.

S. 76. Orpheus am Kreuze: Otto Kern, *Orphicorum fragmenta* 1922 S. 46.

S. 77. Anm. 2. Hans Bonnet merkt an *Pyramidentexte* § 1978: Horos „vertrieb das Böse, das sich an Osiris befindet, an seinem vierten Tage“, also nach drei Tagen und drei Nächten. Wenn sich das auf Osiris' Auferstehung bezieht (wie wahrscheinlich), ist es der älteste Beleg für die drei Tage in diesem Zusammenhange (drittes Jahrtausend vor Christus). Die Zahl 3 fehlt allerdings: vielleicht werden die Tage eines Festkalenders gezählt.

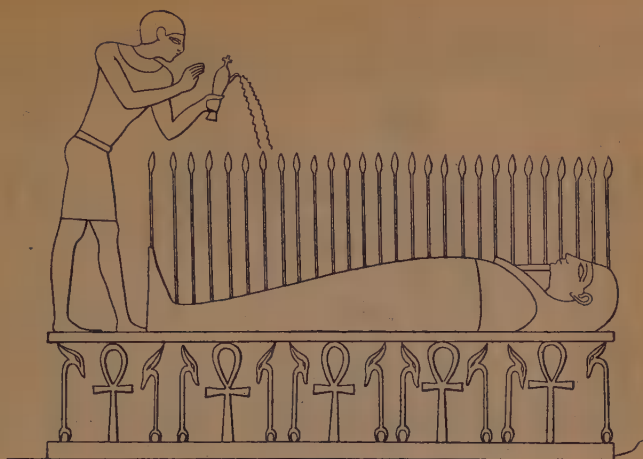


Abb. 1. Sprossender Osiris.

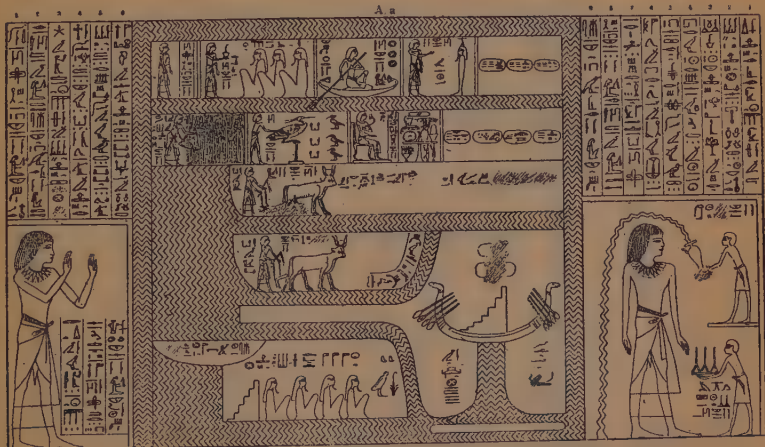


Abb. 2. Totentaufe und Gefilde der Seligen nach Naville, Das ägypt. Todtenbuch. I. Tafel 123.



Abb. 3. Frauen Athens bei der Adonisfeier.

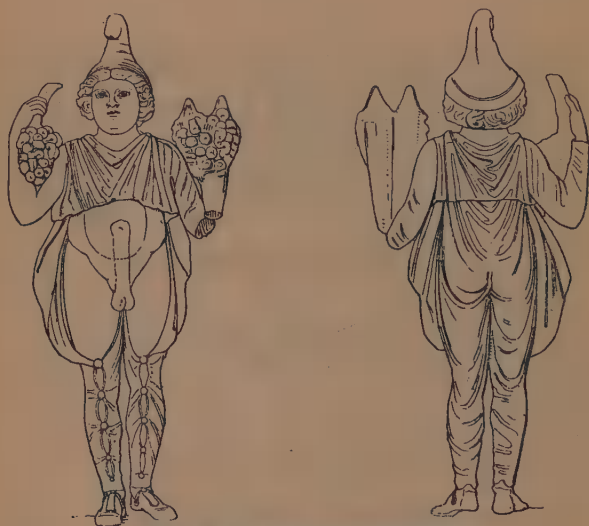


Abb. 4. Attis oder Attispriester.

Die männliche Art Jesu. Von Prof. D. Johannes Leipoldt. 2. Aufl. 1920. 36 S. —80 Gz.

Inhalt: 1. Jesus als Schaffender. Jesu Entwicklung. Hohheitsbewußtsein. Der Heiland. Die neue Frömmigkeit. Die Zukunft. 2. Jesus als Kämpfer. Bilder vom Kampfe, Familie, Heimat, Jünger. Gegen die Pharisäer. Art des Kampfes. Der Krieg. 3. Der Wille Jesu. Denken Fühlen, Wollen. Heilandstum. Arbeit. Mut. Persönliche Macht. Worte über den Willen. — Schluß.

Brosamen: Die inhaltreiche Schrift ist geeignet, uns Jesum groß zu machen. Wir wünschen sie speziell in den Händen von Predigern. Es ist eine für Gebildete anziehend geschriebene Abhandlung. T. A.

Neues Sächs. Kirchenblatt: Es entsteht ein überzeugendes und lebensvolles Charakterbild des Herrn, auch Laien werden das Heft gern lesen, in dem man doch überall die wissenschaftliche Grundlage durchfühlt.

Neue westf. Volksztg. Essen: Diese feinsinnige kraftvolle Schrift darf nicht übersehen werden. An diesem tapferen männl. Jesus können wir uns gerade in dieser Zeit mit heil. Dank aufrichten.

Friedensbote: Die männl. Züge, die der Verf. am Jesusbild herausstellt bezeichnen Jesum als den Schaffenden, als den Kämpfer, als den starken Willensmenschen. Die Lektüre der Schrift kann den Predigern dazu dienen, Jesum so darzustellen, daß wir die Männerwelt in der Kirche halten, od. wieder hineinbringen.

Vitt. Mitteilungen: Der Verfasser geht allenthalben auf die Quellen zurück und versteht es so trefflich manches Wort und manche Tat des Herrn dadurch den Leser erst recht verständlich und anschaulich zu machen.

Theol. Lit.-Ver.: Ein Besonderes ist in den feinen Darlegungen die beständige Bezugnahme auf d. zeitgenöss. rabb. Literatur, sie ergibt höchst charakt. Unterschiede, die wiederum jene innere Selbstständigkeit d. Herrn ins helle Licht stellt.

Vit. Zentralbl. f. Oshl.: Überall sieht man, wie tief Leip. in die Erforschung des Judentums der Zeit Jesu, vor allem des Rabbinismus eingedrungen ist. Daß L. auf die origin. u. andererseits orient.-jüd. Ausdrucksweise Jesu achtet, zeigt, wie richtig sein Blick wissenschaftl. eingestellt ist.

Medl. Kirch.- u. Zeitblatt: Besonders recht vielen unserer studierenden Jugend aller Fakultäten möchte man das Heft zum Lesen geben, aber auch den denkenden Arbeitern kann man es getrost in die Hand geben.

War Jesus Jude? Von Prof. D. Dr. Johs. Leipoldt, 1923. 74 S. Mit 3 Abbildungen. 2.40

Inhalt: Einleitung. — Die Davidssohnschaft. — Die Galiläer. — Die Predigt Jesu. Die Ausdrucksform. Die Grundanschauung. Morgenländischer Gottesbegriff, Griechischer Gottesbegriff, Jesu Gottesbegriff, Beurteilung. — Zusammenfassung.

Sächs. Kirchenblatt: Leipoldts Studie verbindet mit tiefeschürfender Wissenschaftlichkeit hervorragende Anschaulichkeit, und wir wünschen ihr auch recht viele Nichttheologen als Leser, die sie ebenso wie die Theologen mit großer Vertiefung ihres Verständnisses Jesu aus der Hand legen werden, um immer wieder auf sie zurückzugreifen. D. Handrid.

A. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig

Wer war Jesus? — Was wollte Jesus?

Von Prof. D. L. Ihmels. Sechste durchgesehene Auflage. (Neuntes und zehntes Tausend.) 66 S. 1.—

Die Auferstehung Jesu Christi. Von Geh.-Rat Prof. D. Ludwig Ihmels in Leipzig. Fünfte durchgesehene und ergänzte Auflage. 1921. 46 S. —.75 Gz.

Die Wunder Jesu. Von Prof. D. Dr. R. Zelke, Heidelberg. 1922. 125 S. 3.— Gz.

Inhalt: I. Der Begriff d. Wunders. II. Die Wirklichkeit der Wunder Jesu. Die histor. Bezeugung d. Wunder Jesu. Die religiöse Bedeutung der Wunder Jesu. III. Die prinzipielle Rechtfertigung des Wunders. Die philosoph. Rechtfertigung. Die religionsgeschichtl. Rechtfertigung.

Die Grundwahrheiten der christl. Religion.

Von Prof. D. Dr. R. Seeberg-Berlin. Siebente Auflage. VII, 182 Seiten. 3.60

Inhalt: Urspr. u. Wesen d. Religion. Religionen d. Menschheit u. d. absol. Religion. Christentum als d. absol. Religion. Beweis der absol. Religion. Glaube u. Liebe. Christentum als positive Religion. Kirchl. Dogma. Offenbarung Gottes in J. Christo. Der freie Mensch u. d. allwirkame Gott. Wesen der menschl. Sünde. Ursprung u. Ausbreitung d. Sünde, d. Erlöser d. Sünde. Person J. Christi. Wert Christi. Gemeinde J. Christi. Entstehung u. Entwicklung d. neuen Lebens d. Christen. Der sittliche Kampf um das neue Leben und sein Ziel.

Die Heimat: Dieses Buch möchte ich denen besonders empfehlen, die einmal über das Wesen des Christentums eine größere zusammenhängendere Darstellung lesen mögen. Jeder „Gebildete“, ob Student, Kaufmann oder Arbeiter sollte einmal sich mit diesem Buche beschäftigen, besonders empfehle ich es auch den Teilnehmern des „philosophischen Klubs“.

Die Einzigartigkeit der Person Jesu.

Von Prof. D. Kurt Reiskner. 1919. 19 S. 3.20 Gz.

Ev. Gemeindebl. Königsberg: Ein trotz seines geringen Umfanges wertvolles Heftchen, dessen Ausführungen auch für richtige Apologetik in den Fragen der Christologie erwünschte Anweisung geben können.

H. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig

Nietzsche.

Von Univ.-Prof. R. H. Grützmacher.
Fünfte u. sechste durchgesehene Auflage.
1921. IV, 154 S. 3.— Gz., geb. 4.— Gz.



Inhalt: Nietzsches Leben und Charakter. — Nietzsches Werk. — Nietzsches Stellung zu Kultur, Kunst und Wissenschaft. — Nietzsches Stellung zum Leben des Einzelnen und den sozialen Gemeinschaftsformen. — Nietzsches Stellung zu Moral, Religion und Christentum. — Nietzsches Grundideen: Der Wille zur Macht, der Uebermensch, die ewige Wiederkunft aller Dinge.

Prof. D. Pfennigsdorf-Bonn schreibt im „**Geistesblatt d. Gegenwart**“:

Das Buch von Grützmacher ist m. E. die beste Schrift, die wir von theologischer Seite über Nietzsche haben. Daß der Verfasser sich entschlossen hat, den Inhalt noch mehr zusammenzudrängen, kann der Lesüre nur zugute kommen.

Das Literarische Centralblatt urteilt:

„Die im Charakter akademischer Vorlesungen sine ira et studio verfaßte Schrift hat sich durch ihre objektive Darstellung und Beurteilung die Gunst weiter Kreise erworben, sodaß sich bereits die 4. Auflage notwendig macht, die nach den neuesten Erscheinungen der Nietzsche-Literatur verbessert und zugleich etwas gekürzt ist.“

Lebensideale der Menschheit.

1. Heft: **Dürer, Michelangelo, Rembrandt.** Von Univ.-Prof. **Hans Preuß**, Erlangen. 2. Aufl. Mit einem Bildnis N. Dürers. 1921. 58 S. 1.— Gz., kart. 1.75 Gz.
2. Heft: **Konfuzius, Buddha, Zarathustra, Muhammed.** Von Univ.-Prof. **R. H. Grützmacher**, Erlangen. 2. Aufl. Mit einem Bildnis Muhammeds. 1921. 92 S. 1.50 Gz., kart. 2.25 Gz.
3. Heft: **Bach, Mozart, Wagner.** Von Univ.-Prof. **Hans Preuß**, Erlangen. 2. Aufl. Mit drei Bildnissen. 1922. 78 S. 1.25 Gz., kart. 2.10 Gz.
4. Heft: **Luther, Calvin, Loyola.** Von Univ.-Prof. **Hans Preuß**, Erlangen. Mit Luthers Bildnis. 1922. 59 S. 1.— Gz., kart. 1.75 Gz.

Theol. Literaturbericht 1922, Nr. 22: Das ist ein lehrreiches und erquickendes Büchlein, in dem „die Lebensideale von drei Höhenmenschen der Musikgeschichte“ in überaus fesselnder Weise aus ihren Werken und ihrem Wirken aufgezeigt werden. Der Verfasser weiß sich nicht nur selbst in seltener Weise in die Kunstwelt dieser drei an sich so verschiedenen Heroen der Tonkunst hineinzuversetzen, sondern sie auch dem Leser so treffend darzustellen, daß man von dieser Art ganz hingenommen wird. . . . In der Literatur dieser drei „Höhenmenschen der Musikgeschichte“ wird dieses Buch künftig ein beachtenswertes Wort mitzureden haben.

Blath, Essen.

A. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig

Die Anthroposophie Steiners und Indien.

Von Lic. theol. **H. W. Schomerus**, D. D., Dozent an der Universität Kiel. 1922. 67 S. 1.40 Gz.

Monistische u. christliche Ethik im Kampf.

Von Prof. D. **R. H. Grünmacher**, Erlangen. 2. Aufl. 1922. 84 S. 2.— Gz.

Das vorliegende Buch stellt keine blinde subjektive Kampfschrift gegen den Monismus dar, sondern der Verfasser läßt die Hauptvertreter mit zahlreichen Zitaten aus ihrer Literatur selbst zu Worte kommen und entfaltet so ein klares Bild von dem Wesen der monistischen Ethik. Der Leser erkennt nur zu bald, daß Monismus und Ethik im trassesten Gegensatz zu einander stehen. Denn wie kann man von Ethik reden, wenn jeder freie Willensentschluß, jeder Gegensatz von Gut und Böse gelegnet wird! Das Buch ist ein Muster system. Klarheit, ein empfehlenswertes Orientierungsmittel für die Laien und zugleich ein hervorragendes Werk auf dem Gebiete der christl. Apologetik. Die 2. Aufl. dieses Buches wird von jedermann mit Freude begrüßt werden.

Okkultismus und Spiritismus.

Ein kritischer Vortrag zu Dinters Geistlehre. Von Prof. D. **R. H. Grünmacher**, Erlangen. 1922. 20 S. —.40 Gz.

Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft.

Ein Ring gemeinverständlicher Vorlesungen für Hörer aller Abteilungen gehalten a. d. Erlanger Universität von Prof. Dr. **Albert Fleischmann** u. Prof. Dr. **Richard Grünmacher**. 1922. 189 S. 4.20 Gz.

Inhalt: 1. Die Entwicklung d. Vergangenheit. 2. Maß u. Häufigkeit d. persönlichen Unterschiede in einer großen Menge. 3. Die Erberbische. 4. Der Tierpiegel weder Leiter noch Baum. 5. Die innere Bindung des Körperbaues. 6. Die Entwicklung d. Gegenwart. 7. Der Entwicklungsgedanke in den Geisteswissenschaften. Seine geschichtl. Herkunft u. seine Wesensmerkmale. 8. Entwicklung u. Universalgeschichte. 9. Entwicklung und Kulturgeschichte Europas. 10. Die Entwicklung auf dem Gebiete d. sittl. Lebens u. seiner Ideale. 11. Entwicklung u. allgem. Religionsgeschichte. 12. Entwicklung u. Christentumsgeschichte.

Die Weltanschauung der Bibel.

Von Prof. D. **Karl Heim**, Tübingen Dritte Auflage. 1922. 94 S. 2.— Gz.

Inhalt: 1. Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen. 2. Urfall und Erbsünde. 3. Das Wort vom Kreuz. 4. Die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Kirchenblatt für Sachs.-Weim.-Eisenach: In gedrängter Kürze, bei der jedoch nichts Wichtiges übersehen wird, gewinnen wir eine anschauliche Übersicht über den Verlauf der Offenbarungsgeschichte und erhalten so für den Geisteskampf der Gegenwart eine treffliche Einführung in das Heiligtum der biblischen Gedankenwelt. Weite Kreise nachdenklicher Leser werden sich von der fesselnden Darstellung angezogen fühlen. Sie verhilft zweifelnden Gemütern zur inneren Festigung. Bibelfreunde haben in ihr eine kraftvolle Verteidigung ihres christlichen Glaubens.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig

BR Leipoldt, Johannes, 1880-1965.
127 Sterbende und auferstehende Götter; ein Beitrag
L43 zum Streite um Arthur Drews' Christusmythe.
Leipzig, A. Deichert, 1923.
82p. illus. 22cm. (Neues Testament und
Religionsgeschichte, 2.Heft)

1. Christianity and other religions.
2. Mysteries, Religious. 3. Drews, Arthur
Christian Heinrich, 1865-1935. Die Christusmythe.
I. Title. II. Series.

A906

CCSC/mmb

